

I contributi pubblicati nella rivista “Sacramentaria & Scienze religiose” sono sottoposti alla procedura di *peer review*, secondo il criterio del doppio cieco (*double blind*), che ne attesta la qualità e validità scientifica.

SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE

RIVISTA SEMESTRALE

A cura di:

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO

aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

ISSR MARCHIGIANO "REDEMPTORIS MATER"

collegato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

Direttore e responsabile scientifico

Daniele Cogoni.

Consiglio di redazione

Enrico Brancozzi, Roberto Cecconi, Daniele Cogoni, Davide Barazzoni,
Giovanni Frulla, Vincent Ifeme, Leonardo Pelonara, Alessandro Pertosa
(docenti dell'ITM e dell'ISSR).

Comitato scientifico internazionale

Luigi Alici (Italia), Filosofia morale, Università di Macerata.

Christof Betschart (Svizzera), Pontificia Facoltà Teologica Teresianum.

Carla Canullo (Italia), Filosofia della religione, Università di Macerata.

Tarcisio Chiurchiù (Italia), Istituto Teologico Marchigiano.

Piero Coda (Italia), Istituto Universitario Sophia di Firenze.

Chiara Curzel (Italia), Studio Teologico Accademico di Trento.

Ioan Chirila (Romania), Facoltà Teologica Università Babeş Bolyai, Cluj Napoca.

Emmanuel Falque (Francia), Facoltà di Filosofia, Institut Catholique de Paris.

Paolo Garuti (Italia), Pontificia Università S. Tommaso; École Biblique Jérusalem.

Sara Muzzi (Italia), Centro Italiano Lullismo, Pontificia Università Antonianum.

Jean Louis Ska (Belgio), Pontificio Istituto Biblico.

Philippe Soual (Francia), Facoltà di Filosofia, Institut Catholique de Toulouse.

S. E. Yannis Spiteris (Grecia), Pontificie Università Lateranense e Antonianum.

D. Marija Stančiene (Lituania), Department of Philosophy Klaipeda University.

Natalino Valentini e Giovanna Scarca (Italia-coniugi), ISSR A. Marvelli Rimini.

Lubomir Žák (Slovacchia), Facoltà di Teologia, Pontificia Università Lateranense.

Giorgio Zannoni (Italia), ISSR A. Marvelli di Rimini.

Consulente linguistica

Debora Carlacchiani.

Progetto grafico della copertina

Raffaele Marciano.

SACRAMENTARIA
&
SCIENZE RELIGIOSE

53

Iniziazione cristiana e sacramenti.
Spunti per una rilettura della pastorale sacramentaria

ANNO XXIX / 2020 - N. 1

Cittadella Editrice - Assisi

Contatti: *Direzione generale, Redazione e Amministrazione*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 - 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
teologiamarche@gmail.com

Contatti: *Direzione editoriale*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 - 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
redazioneitm@gmail.com

Abbonamento annuo per l'Italia € 40 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate IBAN IT70 R010 3002 6100 0006 3228 884;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2020".

Abbonamento annuo per l'estero € 60 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate BIC-SWIFT: PASCITM1K03;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2020".

Numero pubblicato con il contributo del
Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose
della Conferenza Episcopale Italiana.

Finito di stampare da
Grafiche VD srl - Città di Castello (PG)
info@grafichevd.com

EDITORIALE

Uno dei compiti propri della Chiesa, quale comunità materna, è quello di far nascere alla vita di fede. Si tratta di un compito che oggi appare assai più urgente e allo stesso tempo più impegnativo rispetto al passato. A fronte di un galoppante processo di scristianizzazione che caratterizza l'Italia e l'Europa da ormai mezzo secolo, e che coinvolge soprattutto le nuove generazioni, assistiamo sempre più allo scollamento tra appartenenza sociale e appartenenza ecclesiale.

Si è progressivamente assottigliata la continuità, per molto tempo garantita, tra socializzazione di base e esperienza religiosa. Da una lingua madre, imparata quasi senza accorgersi ascoltando e imitando gli adulti dentro gli ambienti di vita, per molti bambini il cristianesimo oggi è diventato l'equivalente di una lingua straniera¹.

Tale processo, attestato da diverse ricerche pubblicate soprattutto a partire dal decennio scorso, sembra non arrestarsi; è pertanto ineludibile, da parte della comunità ecclesiale, offrire risposte sapienti che sappiano leggere i segni dei tempi. Altresì è un dovere offrire proposte pastorali adeguate e allo stesso tempo lungimiranti. Si tratta di un compito a cui non è possibile rinunciare.

Nascere alla fede significa partecipare consapevolmente di quella vita che Dio Trinità dona per mezzo della sua Parola, viva ed efficace, celebrata incessantemente nella Liturgia e approfondita nella catechesi.

Non si tratta di una nascita diversa rispetto al passato, ma certamente le condizioni in cui oggi avviene questa nascita sono molto mutate. Iniziare oggi alla vita cristiana in un contesto scristianizzato, richiede alla catechesi la capacità di fornire ai catecumeni gli elementi fondamentali della fede che essi non attingono più dal contesto sociale e familiare, come avveniva invece nel passato.

Tutti i processi catechetici dell'iniziazione hanno pertanto bisogno di essere ripensati in termini diversi. In particolare occorrerebbe rinvigorire la catechesi ancorandola *ex novo* ai contenuti di una nuova evangelizzazione kerigmatica.

Non da meno occorrerebbe riscoprire la feconda tradizione

¹ U. LORENZI, *La riforma dell'iniziazione cristiana dei ragazzi. Uno sguardo di insieme e alcune proposte*, in «Rivista del Clero Italiano» 92 (2011), p. 445.

mistagogica della Chiesa così da proporre una catechesi orientata a suscitare una più intensa partecipazione liturgica, senza venir meno allo specifico compito di offrire in modo organico l'insegnamento della Sacra Scrittura, della Tradizione e del Magistero, così da far maturare nella vita dei fedeli un corretto modo di pensare e di agire.

La catechesi deve curare il sapere, il pensare in rapporto alla fede, anche nella forma della completezza armonica, della specifica sistematicità: ma sempre in riferimento ai soggetti che devono ricevere l'insegnamento, che devono assumere in sé vitalmente la dottrina della fede. Anche la lingua e l'insieme dei segni espressivi della fede devono corrispondere al vissuto concreto; il magistero dei pastori può predisporre il codice linguistico e la lingua comune, la teologia può costruire un linguaggio più tecnico e universale, ma tocca alla catechesi allenare a un pensare e a un parlare che corrisponda al vissuto reale dei credenti²

Alla luce di quanto appena accennato emerge l'importanza di adoperarsi anche per una nuova riflessione teologica, forse più approfondita nel suo dialogo con la modernità, da cui far scaturire una rielaborazione pastorale riguardo ai sacramenti, soprattutto quelli dell'iniziazione cristiana.

In Italia e in Europa sono molteplici le esperienze proposte dalle comunità ecclesiali con la finalità di "ripensare" in chiave "originale" l'iniziazione cristiana. In tale ripensamento tutti sono concordi nel non intendere più l'iniziazione nei termini riduttivi di una semplice amministrazione dei tre sacramenti del battesimo, della cresima e dell'Eucaristia, bensì come un percorso di fede e di vita volto alla partecipazione consapevole e attiva al Mistero Pasquale.

Tutto ciò dovrà tener conto anche dei molteplici interrogativi emersi a seguito dell'epidemia in corso in tutto il mondo. Essa, nella sua drammaticità, sta segnando anche la vita della comunità cristiana che si vede posta dinnanzi a questioni inedite riguardanti il suo modo di comprendere e di vivere la fede, la liturgia e la catechesi.

DANIELE COGONI

Direttore e responsabile scientifico

² L. SARTORI, *Per una teologia in Italia. Scritti scelti*, Messaggero, Padova 1997, p. 470.

EDITORIAL

One of the specific missions of the Church, seen as a maternal community, is to give birth into the life of faith. Today this task appears much more urgent and at the same time more demanding than in the past. In the wake of a galloping process of de-Christianisation that has characterised Italy and Europe for the past half century and has involved new generations above all, we are witnessing the increasing disconnect between social affiliation and ecclesial affiliation.

The long-guaranteed continuity between basic socialisation and religious experience has progressively thinned. Christianity, once resembling a mother tongue learned almost without realising it by listening to and imitating adults within the living environment, has become the equivalent of a foreign language for many children today¹.

This process, attested by various studies published especially since the last decade, seems not to have come to a halt; it is therefore inevitable for the ecclesial community to offer wise answers capable of reading the signs of the times. It is also its duty to offer both adequate and far-sighted pastoral proposals, a task that cannot be neglected.

Being born into faith means knowingly participating in the life God Trinity gives us through his living and effective Word, celebrated unceasingly in the Liturgy and scrutinised in catechesis.

This birth does not differ from the past, yet certainly the conditions under which it takes place today have considerably changed. In order to initiate to Christian life in a presently de-Christianised context, catechesis is urged to provide catechumens with those fundamental elements of faith no longer attainable from social and familial context, as was the case in the past.

All initiation catechetical processes therefore need to be rethought in different terms. Specifically, catechesis should be reinvigorated by anchoring it *ex novo* to the contents of a new kerygmatic evangelisation.

It would be no less necessary to rediscover the Church's fruitful mystagogical tradition, so as to propose a catechesis aimed at encouraging

¹ U. LORENZI, *La riforma dell'iniziazione cristiana dei ragazzi. Uno sguardo di insieme e alcune proposte* [The reform of youth Christian initiation. An overview and some proposals], in «Rivista del Clero Italiano» [Italian Clergy Magazine], 92 (2011), p. 445, translated by D. Carlacchiani.

more intense liturgical participation, without failing in the specific task of organically offering the teaching of Sacred Scripture, Tradition and Magisterium in order to mature a proper way of thinking and acting in the life of the faithful.

Catechesis should be concerned with knowledge and thinking in relation to faith, also in the form of harmonious completeness as well as specific systematicity; however, it should always consider the subjects who will receive the teaching and who will vitally assimilate the doctrine of the faith within themselves. The language and the set of expressive signs of the faith must also correspond to concrete experience; the magisterium of pastors can prepare the linguistic code and the common language, theology can construct a more technical and universal language, but it is up to catechesis to train and lead one's thinking and speaking towards the corresponding real experience of believers².

In the light of what has just been said, the importance of working also for a new theological reflection emerges perhaps more profoundly in its dialogue with modernity: a pastoral re-elaboration of the sacraments, especially those concerning Christian initiation, could then result from such reflection.

Ecclesial communities in Italy and Europe are proposing numerous experiences with the aim of "rethinking" Christian initiation in an "original" way. In such rethinking, everyone agrees that initiation is no longer understood in the reductive terms of a simple administration of the three sacraments of baptism, confirmation and Eucharist, but rather as a journey of faith and life focused on a conscious and active participation in the Paschal Mystery.

All this must also take into account the multiple questions that emerge following the epidemic going on all over the world. In its drama, it also marks the life of christian community which sees itself faced with completely new questions concerning its way of understanding and living the faith, the liturgy and the catechesis.

DANIELE COGONI

Director and Scientific Manager

² L. SARTORI, *Per una teologia in Italia. Scritti scelti* [For a theology in Italy. Selected writings], Messaggero, Padova 1997, p. 470, translated by D. Carlacchiani.

SEZIONE “SACRAMENTARIA”

ARTICOLI



SACRAMENTI COME SORGENTE DI GRAZIA, SPIRITUALITÀ E SANTITÀ OLTRE OGNI SACRAMENTALISMO

Luigia Masi*

1. Sacramenti... ma non solo sacramenti

La fede cristiana non consiste in una semplice credenza e tantomeno si giustifica nell'ammettere l'esistenza di un Essere Assoluto a cui attribuire l'origine del mondo, oppure in cui cercare un senso per la propria vita terrena. Come ha affermato papa Francesco, in occasione della preghiera con la benedizione eucaristica *urbi et orbi* del 27 marzo 2020, in cui ha offerto al Signore l'intera umanità dilaniata dal coronavirus e bisognosa di conforto: "La fede non è soltanto credere che Dio esista, ma andare a Dio e fidarsi di Dio".

La fede è dunque una *confessio*, è l'attestazione di una relazione fiduciale con Colui che si è rivelato come Creatore Unitrino e che ha promesso di permanere costantemente nella sua Chiesa attraverso differenti modalità, di cui una è certamente centrale, esemplare, e particolarmente intensa: quella sacramentale.

Affermare ciò non significa però ridurre la presenza di Dio, e l'espressione della fede in Lui, alla sola sfera sacramentale; ciò sarebbe inadeguato per una corretta comprensione dell'interezza della vicenda cristiana e certo, in questo tempo particolare che stiamo attraversando, non risponde all'esigenza di poter riscoprire e valorizzare, proprio in forza del dono sacramentale che ci ha resi cristiani, la possibilità di un'autentica vita di fede in cui la presenza di Dio è comunque garantita nonostante la momentanea sospensione delle celebrazioni eucaristiche e sacramentali in genere. Più che mai va sottolineato che la grazia battesimale e crismale, ricevuta una volta per sempre, permane anche se è momentaneamente precluso l'accesso alla Santa Comunione e ai sacramenti della guarigione. Si tratta di una grazia che sostiene l'identità cristiana, la quale, non solo nella Liturgia eucaristica trova la sua espressione. Ciò potrebbe essere utile a contrastare forme eccessivamente ancorate ad una visione forse troppo riduttiva della vita della Chiesa e della fede dei suoi figli, che vedono nel solo atto liturgico l'unico elemento essenziale dell'esperienza cristiana.

* Collaboratrice presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

Come non notare in questo tempo drammatico di epidemia la fioritura di un'infinità di iniziative aventi in fin dei conti come unico scopo principale quello di contrastare il vuoto liturgico? Ma tale contrasto ha veramente un senso? Può essere questa la soluzione ad un vuoto del genere? Non è forse il ricorso spasmodico alla virtualità liturgica il segno di una non piena consapevolezza di che cosa sia veramente la "liturgia" e di come essa non possa essere sostituita da una ritualità surrogata?

Le parrocchie che sono fornite di una radio parrocchiale ne hanno fatto ampio uso. Si sono moltiplicate iniziative di trasmissioni di messe via internet. Qualcuno si è accontentato di minigruppi collegati via whatsapp. Insomma: con vasti supplementi di virtuale si è cercato di tappare il vuoto del reale. Il parroco di Robbiano, provincia di Monza, ha celebrato la messa in una chiesa vuota ma piena di fotografie giganti di parrocchiani disposte sui banchi: bambini, ragazzi, coppie, famiglie... Insomma una comunità, radunata non dalle sole parole, ma anche dalle immagini, una messa meno virtuale, ma virtuale comunque¹.

Sono solo degli esempi dentro un contesto in cui eventi simili si moltiplicano all'infinito. Tutto questo fa riflettere profondamente. Soprattutto fa riflettere sul fatto che non ci si accorge che il vuoto liturgico non è il solo "vuoto" da colmare! Forse vi è anche, tra i tanti vuoti che segnano l'attuale crisi del cristianesimo occidentale, un vuoto di identità dei singoli credenti, un vuoto di rapporto autentico con Dio, un vuoto relazionale che riduce l'incontro con il divino al solo contesto liturgico, un vuoto di espressioni di fede autentiche che andrebbero ricercate anche in un'autentica spiritualità cristiana che si nutre pure di sana devozione personale e comunitaria. Qui non si tratta di ripensare solo la liturgia, ma di ripensare l'intera vita spirituale e pastorale della Chiesa.

La nostra fede certamente ci dice che Gesù Cristo, seconda Persona della Trinità, ci fa partecipi dei frutti della sua morte e risurrezione in particolare per mezzo della Liturgia eucaristica della Chiesa. L'Eucaristia attesta la presenza e l'agire divino nell'unità e nella totalità del suo essere Padre, Figlio e Spirito Santo, e certamente in Essa tutta la SS. Trinità rinnova la Sua alleanza con l'uomo, lo salva e lo santifica, donandogli la capacità di vivere e approfondire la sua esperienza di fede, immergendolo nella grazia dell'Amore scaturente dalla Pasqua di Cristo.

¹ A. CARRARA, *La liturgia si sospende?*, in «Rivista di Pastorale Liturgica», numero speciale 2020 in pdf, p. 44.

Certamente l'Eucaristia (compendio di tutta la *grazia sacramentale*) dona di accedere, in Cristo e nello Spirito Santo, all'amore del Padre e da qui rende possibile la partecipazione alla Vita Divina. Tale Vita però ha una permanenza e un'estensione che trasforma tutta l'identità del fedele e coinvolge tutta la sua esistenza in un rapporto con una storia di salvezza che va ben oltre lo spazio celebrativo comunitario, pur rimanendo tale spazio la fonte e il culmine dell'appartenenza del cristiano al Dio Unitrino e alla sua Chiesa. Come rileva Malnati, il fedele è abilitato dalla grazia sacramentale a vivere costantemente alla presenza di Dio:

Se i sacramenti sono rapportati alla salvezza dell'uomo ciò significa che in lui provocano e rendono presente una *dynamis* capace di abilitarlo veramente e trasformarlo sul piano ontologico. Chi può fare "abile" l'uomo al progetto divino e renderlo capace nel realizzarlo è unicamente Dio, mediante la presenza e la potenza dello Spirito dimorante nella Chiesa, per volontà di Cristo².

D'altra parte, non si può non riconoscere che in ciò rientra la finalità propria di ogni sacramento correttamente inteso, dal momento che è proprio di ogni celebrazione sacramentale conferire all'uomo il dono dello Spirito Santo con tutti i beni a Lui connessi. Come rileva ancora Malnati:

La teologia chiama questo dono dello Spirito Santo la *res sacramenti*, che è la fonte di ogni altro dono salvifico. Infatti la peculiarità sul piano della Grazia, che si attribuisce ai vari sacramenti, non è nient'altro che l'effetto della presenza del dono dello Spirito. Tale dono è indispensabile per i seguaci di Cristo se vogliono conoscere la verità e comprendere nella sua pienezza quanto Egli ha detto e operato (Gv 15,26-27; 16,13). Possedere questo "dono" è fondamentale per chi - come il cristiano - deve vivere "non secondo la carne [...] ma secondo lo Spirito" (Rm 8,1-27; Gal 5,16-25)³.

Tener conto del dinamismo e del coinvolgimento trinitario implicato in ogni realtà sacramentale (in particolare nel battesimo e nella cresima) è di assoluta importanza al fine di evitare di concentrare la propria attenzione e comprensione dei sacramenti unicamente ed esclusivamente in Cristo e ancor più nella sua sola Presenza Eucaristica. L'Eucaristia, da sola, non renderebbe affatto ragione del vasto significato della parola *grazia*, che implica un *dono multiforme* che ha a monte una perfetta Relazione Eterna

² E. MALNATI, *I sacramenti segni della prossimità di Dio*, Paoline, Roma 2004, p. 97.

³ Ivi.

d'Amore che nel Mistero Pasquale, ma anche nella Pentecoste, si consegna all'uomo, il quale ne diviene depositario e partecipe. Ma cosa significa tutto ciò ai fini di una maturità cristiana?

Significa che "centrale", nella vita del credente, non è solo la relazione con Cristo, bensì anche la relazione con lo Spirito Santo, dal momento che Figlio e Spirito, insieme, orientano al Padre, non solo durante la Liturgia, ma anche prima e dopo di essa. Così,

i sacramenti, oltre ad essere azioni di Cristo, sono il luogo e il mezzo "nel quale" e "con il quale" il Padre e il Figlio partecipano al credente lo Spirito Santo, affinché l'uomo possa divenire una nuova creatura, essendo stato liberato, grazie alla croce di Cristo, dalla sua situazione di peccato e reso così partecipe con la Resurrezione del redentore della nuova creazione (Rm 8; 1Cor 15). Ogni sacramento è la celebrazione e la storicizzazione del Mistero Pasquale, dove appunto avviene il passaggio dalla morte alla vita, per abilitarsi a essere liberi nello Spirito. È lo Spirito che, presente nel credente, "agisce" prima, durante e dopo la celebrazione e interiorizza in lui l'evento sacramentale della Grazia salvifica⁴.

La grazia operante nel singolo credente, e nella totalità del corpo ecclesiale, produce da una parte una condizione di *esistenza nuova* che potremmo definire *esistenza in Dio Trinità*; dall'altra determina una crescita nell'amore e nella testimonianza senza le quali non si dà maturità cristiana. Si tratta dunque di un dono che mette in atto un *dinamismo* che non si conclude o circoscrive nel solo spazio della celebrazione liturgica e sacramentale, sebbene sia questa a dare ad esso il suo *incipit* e la sua massima attuazione⁵. Ecco perché, come afferma il Magistero della Chiesa

il frutto della vita sacramentale è ad un tempo personale ed ecclesiale. Da una parte tale frutto è, per ogni fedele, vivere per Dio in Cristo Gesù; dall'altra costituisce per la Chiesa una crescita nella carità e nella sua missione di testimonianza⁶.

⁴ *Ibid.*, pp. 97-98.

⁵ «La grazia sacramentale è la grazia dello Spirito Santo, donata da Cristo e propria di ciascun Sacramento. Tale grazia aiuta il fedele nel suo cammino di santità, e così pure aiuta la Chiesa nella sua crescita di carità e di testimonianza» (COMPENDIO DEL CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, n. 231, p. 71).

⁶ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, n. 1134, p. 301. D'ora in poi verrà citato con: CCC.

Come si può notare, si parla di crescita, ma anche di cammino di santità, e ciò fa comprendere come il dono dello Spirito che agisce a partire da ogni sacramento viene accolto dal credente e dimora in lui secondo la capacità e la possibilità della sua finitezza umana che progressivamente diviene sempre più “capace” di “ascoltare” ed esprimere la presenza dello Spirito Santo nell’ordinarietà della vita, con azioni propriamente cristiane quali la fede, l’accoglienza della Parola, la preghiera, l’adorazione, la carità, la capacità di portare la croce, il soccorso di chi soffre, la testimonianza... tutte dimensioni che proprio in questo tempo di epidemia abbiamo estremamente bisogno di riscoprire e di vivere. Questo significa che se l’uomo è potenzialmente, per sua costituzione ontologica, *capax Dei*, ciò comporta che l’attuarsi di tale potenzialità si verifichi attraverso un progressivo evolversi di quella imprescindibile recettività dello Spirito che fa i conti con il dinamismo della libertà umana e con l’imprevedibilità della storia con cui essa si misura, una libertà e una storia che sono comunque è sempre, in qualche modo, permeate dalla grazia, anche quando la drammaticità degli eventi sembrerebbe negarlo.

In questo intreccio dinamico di grazia e libertà, la presenza e l’azione dello Spirito Santo è pertanto indispensabile per l’uomo che vuole seguire Cristo e in Lui vuole accedere all’incontro filiale con il Padre:

Infatti lo Spirito, procedendo dal Padre e dal Figlio ed essendo invocato da Cristo quale *conditio sine qua non* della “intelligenza” del suo Mistero presso i *suoi discepoli*, risulta una presenza necessaria ed efficace per il credente in quanto, dimorando nel cuore dell’uomo, oltre a portare la presenza della Trinità, suscita quelle qualità che spingono la persona a una conformazione sempre più perfetta a Cristo, e inoltre rendono il cristiano partecipe di quella giustificazione e santificazione (la Grazia) per la quale i sacramenti sono stati voluti da Cristo e vengono celebrati dalla Chiesa, quale sua gestualità salvifica nella storia. Lo Spirito è inoltre Colui che nel credente, mediante i sacramenti, rende possibile la *presenza reale* di Cristo. Ciò non solo nell’Eucaristia, ma in tutti gli altri segni della fede⁷.

Occorre dunque - e ciò è estremamente importante in questo tempo di epidemia - imparare ad incontrare la presenza reale di Cristo non solo nell’Eucaristia ma anche negli altri “segni” della fede: nel vivere comunque l’appartenenza alla Chiesa, nella lettura e ascolto della Sacra Scrittura, nella preghiera, nella lode, in ogni unione fraterna vissuta in

⁷ MALNATI, *I sacramenti segni della prossimità di Dio*, cit., p. 98.

nome di Cristo, nel soccorso del povero, del sofferente e dell'ammalato con i quali Cristo si identifica, nella ricerca della Presenza di Dio nella propria interiorità... Tutto ciò, d'altra parte, è stato sottolineato con estrema chiarezza dal Concilio Vaticano II, in particolare nella costituzione liturgica *Sacrosanctum concilium*, dove si afferma che:

Cristo è sempre presente nella sua Chiesa, e in modo speciale nelle azioni liturgiche. È presente nel sacrificio della messa, sia nella persona del ministro [...], sia soprattutto sotto le specie eucaristiche. È presente con la sua virtù nei sacramenti, al punto che quando uno battezza è Cristo stesso che battezza. È presente nella sua Parola, giacché è lui che parla quando nella Chiesa si legge la Sacra Scrittura. È presente infine quando la Chiesa prega e loda, lui che ha promesso: "Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, là sono io, in mezzo a loro" (Mt 18,20). Effettivamente per il compimento di quest'opera così grande, con la quale viene resa a Dio una gloria perfetta e gli uomini vengono santificati, Cristo associa sempre a sé la Chiesa, sua sposa amatissima, la quale l'invoca come suo Signore e per mezzo di lui rende il culto all'eterno Padre⁸.

Da quanto esposto consegue che certamente la grazia è dono multiforme del Padre, di Cristo e dello Spirito Santo. Essa, in quanto opera proveniente da Cristo ci giustifica, e in quanto proveniente dallo Spirito Santo ci santifica. Ma tale opera di santificazione, la cui estensione non è delimitabile alla sola partecipazione eucaristica, comprende tutti i doni che lo Spirito ci concede per associarci alla sua missione, inseparabile dalla missione di Cristo. Tra essi rientra, in maniera del tutto speciale l'esplicitazione, nell'ordinarietà della vita, di quella che comunemente viene chiamata la grazia battesimale che è grazia di vita nuova, grazia di santità:

La grazia di Cristo è il dono gratuito che Dio ci fa della sua vita, infusa nella nostra anima dallo Spirito Santo per guarirla dal peccato e santificarla. È la grazia santificante o deificante, ricevuta nel Battesimo. Essa è in noi la sorgente dell'opera di santificazione⁹.

⁸ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, costituzione sulla santa liturgia, *Sacrosanctum concilium*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol 1: *Documenti del Concilio Vaticano II 1962-1965, testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Roma 1985¹³, nn. 1-244, pp. 16-95, [qui n. 7, pp. 23-25]. D'ora in poi verrà citato con: SC.

⁹ CCC, n. 1999, p. 497.

La Santissima Trinità dona al battezzato la grazia santificante, la grazia della giustificazione che lo rende capace di credere in Dio, di sperare in lui e di amarlo per mezzo delle virtù teologali; gli dà la capacità di vivere e agire sotto la mozione dello Spirito Santo per mezzo dei doni dello Spirito Santo; gli permette di crescere nel bene per mezzo delle virtù morali. In questo modo tutto l'organismo della vita soprannaturale del cristiano ha la sua radice nel santo Battesimo¹⁰. Come si può notare, dalle espressioni del Magistero sinora citate emerge uno stretto legame tra il mistero pasquale di Cristo, lo Spirito Santo e la grazia.

Ciò è in perfetta sintonia con la Rivelazione biblica, infatti negli oracoli profetici rivolti dal Signore a Zaccaria si dice:

In quel giorno [...] riverserò sopra la casa di Davide e sopra gli abitanti di Gerusalemme uno *Spirito di grazia* e di consolazione: guarderanno a me, *colui che hanno trafitto*. Ne faranno lutto come si fa il lutto per un figlio unico, lo piangeranno come si piange il primogenito (Zc 12,9-10);

Ma se vi è una stretta relazione tra lo Spirito Santo e la grazia è perché lo Spirito è la Grazia increata, che conferisce la grazia quale dono soprannaturale del Padre e di Cristo; la grazia è dunque un dono creato (tant'è che viene chiamata anche "grazia creata"), concesso in virtù della Redenzione di Cristo e della Santificazione dello Spirito, così come ancora attesta la Scrittura esortando, tra l'altro, a non disprezzare la Pasqua di Cristo e lo Spirito della grazia:

E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come del Figlio unigenito che viene dal Padre, pieno di grazia e di verità. Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto: grazia su grazia (Gv 1,14.16).

Lo Spirito del Signore è sopra di me, per questo mi ha consacrato e mi ha mandato [...] a proclamare l'anno di grazia del Signore (Lc 4,18-19).

Tutti [...] sono giustificati gratuitamente per la sua *grazia*, per mezzo della redenzione che è in Cristo (Rm 3,23-24).

Grazia, misericordia e pace, saranno con noi da parte di Dio Padre e da parte di Gesù Cristo, Figlio del Padre, nella verità e nell'amore (2Gv 1,3).

Di quanto [castigo] sarà giudicato meritevole chi avrà calpestato il Figlio di Dio e ritenuto profano quel *sangue dell'alleanza*, dal quale è stato santificato, e avrà disprezzato lo *Spirito della grazia*? (Eb 10,29).

¹⁰ Cf. *ibid.*, n. 1266, p. 333.

Donandoci la grazia lo Spirito Santo ci fa entrare in relazione con Dio Trinità, anzi ci dona di avere e sperimentare la presenza tri-personale di Dio nel nostro cuore, nell'intimo della nostra persona divenuta tempio e dunque abilitata ad agire sempre alla presenza di Dio. Questa grazia, che è detta santificante, permette così di percepire le mozioni delle Tre Persone divine nell'intimo di se stessi, e di vivere in stretta comunione con Loro. Si tratta in tal modo di una forma nuova di vita, ma anche di una disposizione soprannaturale di cui la nostra anima viene dotata dallo Spirito, affinché possa entrare in intimo e personale dialogo con Lui e, attraverso di Lui, con il Padre e il Figlio. È evidente allora che nella misura in cui cresce la grazia cresce anche la comunione con Dio. In questo senso possono essere intese le parole di San Paolo quando dice: «La grazia del Signore nostro Gesù Cristo, l'amore di Dio Padre e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi» (2Cor 13,13). Facendo riferimento a queste parole ma anche ad alcune delle altre citazioni bibliche richiamate sopra, Didimo il Cieco trae spunto per evidenziare come la grazia sia un'opera trinitaria che abilita il credente a partecipare della Vita divina:

Chi ha ricevuto la grazia di Cristo, l'ha ottenuta sia per l'economia del Padre, come per l'elargizione dello Spirito Santo. Essa infatti è data da Dio Padre e dal Signore Gesù Cristo, secondo quel detto biblico: "Grazia a voi e pace da Dio Padre e dal Signore Gesù Cristo", non però nel senso che il Padre dona una grazia e il Salvatore un'altra, giacché l'apostolo fa presente che viene elargita dal Padre e dal Signore Gesù Cristo, ed è resa perfetta con la comunione dello Spirito. Infatti lo stesso Spirito è designato come grazia secondo il detto: "Disprezzando lo Spirito della grazia, nel quale è stato santificato". Anche nel libro di Zaccaria Dio promette che avrebbe dispensato, con grande abbondanza, su Gerusalemme, "lo Spirito di grazia e di compassione". Sicché, quando uno riceve la grazia dello Spirito Santo, l'avrà, come dono, da Dio Padre e dal nostro Signore Gesù Cristo¹¹.

Proprio in virtù di questa grazia noi veniamo riconsegnati alla nostra libertà, la quale viene rafforzata, affinché possiamo essere i soggetti attivi della nostra esistenza che è pienamente spirituale senza cessare di essere pienamente umana, e ciò in ogni contesto della vita. Si tratta di diventare soggetti attivi non sono nella società ma anche dentro la Chiesa nella quale ogni cristiano non può essere solo ricevitore di servizi liturgici; egli ha un

¹¹ DIDIMO IL CIECO, *Lo Spirito Santo*, trad. it. a cura di C. Noce, Città Nuova, Roma 1998², p. 86. L'intera opera è rinvenibile in PG 39, 1085-1109.

mandato che va ben oltre la partecipazione alla messa, sebbene la messa sia un fatto centrale per l'espressione della sua fede.

2. Una riflessione sacramentale ai tempi del coronavirus

Forse oggi più che mai siamo chiamati a riflettere su una visione più ampia di cristianesimo e di Chiesa, perché siamo toccati nel vivo della nostra identità di battezzati, veniamo interrogati circa la nostra identità di credenti resi da Dio tempio della sua presenza, come pure siamo spronati a entrare nel vivo della nostra vocazione testimoniale. Ritornando alla crisi prodotta dal coronavirus,

essa non fa riflettere solo sui rapporti tra la chiesa e la società, ma anche su alcuni aspetti, tanto scontati quanto importanti, dell'identità stessa della chiesa. Bisogna dire che questo quasi disperato attaccarsi alla messa [...], quando la messa rischia di essere pericolosa per la salute pubblica, fa parecchio riflettere. I preti giustificano quell'attaccamento in termini positivi e in rapporto alla loro spiritualità sacerdotale. La messa è l'evento qualificante per il prete e per la chiesa. Tutto parte da lì e tutto arriva lì. È vero. Ma bisogna sempre diffidare delle giustificazioni eccessivamente scontate. Che la messa sia il centro di tutto non giustifica che essa debba essere celebrata sempre, dappertutto, in tutte le circostanze. La messa è ciò che di più alto, di più grande, di più necessario il credente possa fare. «Di più grande della messa c'è solo il paradiso», è stato detto. Ma la cosa più alta che esista per il cristiano è diventata la più bassa: si fanno messe sempre, i giorni festivi, e va bene, ma anche i giorni feriali, e va bene; molte volte nei giorni feriali, spesso con partecipazione scarsa e in alcuni casi nulla. E questo va già meno bene. Insomma: la messa è diventata un riempitivo che si colloca dappertutto, che serve sempre, che si deve celebrare sempre, ovunque, comunque. Diciamolo in altri termini: la messa è stata banalizzata. Su questa mania celebrativa si sono innestate le ragioni pastorali. Il prete, soprattutto, si sente colui che dice messa. E si capisce, allora che, se il prete è colui che dice messa, deve dirla anche quando non è possibile dirla, sennò rischia di smarrire la propria identità. La crisi del coronavirus pone, dunque, delle serie domande su chi è il prete e che cosa è la comunità cristiana¹².

¹² A. CARRARA, *La liturgia si sospende?*, cit., p. 46.

Tali parole richiedono un'analisi ancora più esplicita, a fronte dell'emergere di squilibri pastorali e devozionali tutt'altro che trascurabili se si vuole leggere i segni dei tempi e l'esigenza di riscoprire *ex novo* una chiamata ad una recettività della grazia che non si riduca solo al momento Liturgico. Non si può non riconoscere che in questo dilagare dell'epidemia è emersa l'espressività variegata della nostra fede cristiana, luminosa e ricca, ma anche la debolezza derivante da alcune visioni veicolate dalla sensibilità univoca di alcuni credenti.

A fronte di una fede bimillenaria che ha sempre saputo offrire molteplicità di contenuti e di modalità di espressione, è emersa rapidamente la fragile e limitata visione di un *cristianesimo di élite* in cui il rapporto con la Trinità, con la Chiesa, con gli altri, con la creazione e con se stessi sembra relegato ad esperienze di nicchia per pochi "adepti". Ci riferiamo, in particolare, al fatto che molti credenti e una parte del clero hanno identificato la liturgia, i sacramenti e le devozioni popolari come gli unici modelli nei quali far sopravvivere la propria esperienza di fede.

Da un lato, nel momento in cui le restrizioni governative hanno sospeso anche le celebrazioni pubbliche, in molti la fede sembra aver vacillato. Dall'altro, le stesse limitazioni hanno moltiplicato l'esigenza di trovare forme (a dire il vero segnate da un certo "sacramentalismo") attraverso le quali esprimere, vivere e condividere la propria fede.

In questi mesi in cui è stato chiesto di non celebrare la liturgia pubblica, tanti sacerdoti hanno reagito offrendo una "liturgia sostitutiva". Si sono adoperati in tutti i modi per essere fruibili via social celebrando le loro messe "private" davanti alle telecamere e invitando i fedeli a connettersi ai loro canali per continuare a sentirsi Chiesa. Peccato, però, che tale forma virtuale di partecipazione non è assolutamente da considerare come una partecipazione liturgica, ma solo come un surrogato che, in qualche modo, può aiutare a sentirsi in comunione con chi celebra, ma solo in via eccezionale. Come ha fatto notare P. Tomatis:

Il vantaggio dello streaming parrocchiale è quello del contatto che si crea con il proprio pastore e la propria comunità, anche se presente in modo digitale. Il sentimento positivo che suscita il fatto di sentirsi uniti da un volto conosciuto, da una parola più personale, dal luogo familiare della propria chiesa, contrasta la tristezza di essere privi della messa comunitaria. Con tutti i limiti e i rischi che questo strumento comporta (dal momento che non soltanto noi utilizziamo gli strumenti, ma gli strumenti utilizzano noi), si tratta di accogliere questa istanza di prossimità, di familiarità e di comunità che legittima un utilizzo moderato dello

strumento tecnologico in questi tempi strani. Rimane la domanda: perché proprio la messa? Non si potrebbe creare un raduno social intorno ad un altro tipo di preghiera, che accoglie il fatto che l'eucaristia non possa essere celebrata in mancanza dell'assemblea radunata? Il principio corretto di collegare la domenica all'Eucaristia e l'abitudine delle messe teletrasmesse sono all'origine di una proposta che deve essere molto cosciente del fatto che si tratta di una situazione straordinaria, di emergenza e di ripiego. In tutto questo, l'attenzione al modo di celebrare e di partecipare è fondamentale. Lo strumento di trasmissione deve essere utilizzato bene, con accortezza tecnica e nell'attenzione al rischio di riprodurre e amplificare in video i problemi della celebrazione ordinaria, che sono quelli di fare della messa il palcoscenico del prete celebrante, piuttosto il luogo dell'incontro della comunità con il Signore¹³.

Certo, non si può negare che questo ricorso spasmodico alle dirette online è un segno dei nostri tempi che forse non sempre riusciamo a gestire adeguatamente: i moderni mezzi di comunicazione hanno sostituito spesso le relazioni interpersonali e queste nuove modalità relazionali non hanno certo risparmiato gli ambienti ecclesiali dove ci si adopera alacremenente per utilizzare questi mezzi anche a fini liturgici quando non è necessario. L'intento, come si è già sottolineato, è "cosa buona", ma è opportuno chiedersi: quale è la ragione di questa insistenza affinché i fedeli seguano virtualmente queste celebrazioni online? Qual è il problema sotteso a questa dimensione di pastorale sacramentale? Quale fragilità rivela questa preoccupazione a sostituire la partecipazione reale con quella virtuale trascurando del tutto la valorizzazione di una corretta e costruttiva pietà popolare che si può vivere anche tra le mura di casa? F. Zaccaria fa notare che molto probabilmente il cristianesimo non ha ancora superato un certo

dualismo culturale che, soprattutto nel medioevo, separava in maniera netta quello che era liturgico da quello che non lo era, quello che era sacramentale da quello che non lo era. Questo dualismo culturale è stato superato dalla riforma liturgica e dal Concilio Vaticano II, secondo il quale le azioni liturgiche non sono mai azioni private o di alcuni membri, ma appartengono a tutta la chiesa (SC 26). Tuttavia una tale visione clericale della liturgia non è del tutto superata nella realtà pastorale, anzi appare riemergere in questo tempo di pandemia e isolamento, nel quale la proposta di preghiera e celebrazione sembra essere prevalentemente quella della

¹³ P. TOMATIS, *Celebrare l'Eucaristia in streaming*, in «Rivista di Pastorale Liturgica», numero speciale 2020 in pdf, pp. 15-16.

celebrazione dell'Eucarestia quotidiana, ma del presbitero solo o di pochi presbiteri e trasmessa in diretta *streaming*. Il patrimonio rituale della tradizione cattolica offre anche altre opportunità che possono andare incontro a questa situazione di emergenza: la pietà popolare offre la possibilità a tutti i battezzati di vivere non da spettatori, ma da protagonisti un momento di celebrazione, di spiritualità e di preghiera cristiana, anche se lontani dal tempio. Ci sono sicuramente anche altre pratiche spirituali da riscoprire, come la lectio divina e la meditazione, ma perché trascurare le pratiche più semplici, immediate e forse più facilmente a disposizione dei fedeli?»¹⁴.

Probabilmente occorre riconoscere che siamo un po' succubi di un certo *sacramentalismo*. Fermo restando che la liturgia e i sacramenti sono indispensabili per alimentare la nostra vita spirituale, occorre forse sottolineare come il sacramentalismo costituisca un'exasperazione della prassi sacramentale, fino a ritenere la Liturgia e i sacramenti l'unica strada d'incontro con il Signore. Certo, al di là dei linguaggi usati dovrebbe essere chiaro a tutti che la celebrazione presieduta dal sacerdote non è mai "privata" perché è sempre celebrata per tutto il popolo, ma il rischio spirituale che si potrebbe insinuare insistendo sulle cosiddette messe "private" è quello di far credere che senza Messa siamo senza Dio! Nessuno può negare che nell'Eucarestia riceviamo il Corpo, il Sangue, l'Anima e la Divinità di Gesù Cristo, ma quando ci accostiamo all'Eucaristia ci accostiamo da cristiani, ossia dovremmo ricordare che siamo già abitati dalla presenza del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo ricevuta nel battesimo. Dire che l'Eucarestia è la presenza reale di Cristo non vuol dire che sia l'unica forma della Sua presenza. La presenza di Dio si manifesta nei nostri cuori dal giorno del battesimo e si prolunga nel nostro quotidiano cammino in molteplici modalità. Ma i cristiani, in questo tempo, sono stati educati a comprendere questa verità?

3. Eucaristia... ma non solo Eucaristia

Al di là dei vari e a volte goffi tentativi di sopperire a questa "mancanza" di pratica liturgica, la vera domanda che emerge è questa: se non possiamo celebrare la liturgia, la presenza del Signore viene meno?

¹⁴ F. ZACCARIA, *Pietà popolare in tempo di pandemia. Qualche rischio e significative opportunità*, in «Rivista di Pastorale Liturgica», numero speciale 2020 in pdf, p. 35.

Viene meno, forse, la possibilità di un contatto reale con il Signore?

Gesù ha detto che se ascoltiamo la sua Parola, Lui e il Padre, attraverso lo Spirito Santo, verranno a noi e dimoreranno in noi. Perché non annunciare ai fedeli che la presenza di Dio è altrettanto reale in noi e nella Chiesa anche quando non riceviamo l'Eucaristia?

Anche in tempi di normalità, il cristiano che riceve l'Eucarestia nella Messa domenicale, non rimane certo "senza Dio" per tutto il resto della settimana! Dopo aver ricevuto l'Eucaristia, il cristiano continua a riceverlo e ad incontrarlo per altre vie non meno reali. Gesù e gli Apostoli ci rassicurano del fatto che abbiamo *sempre* la presenza di Dio nella nostra anima, perché siamo *tempio della sua Presenza* non solo quando celebriamo la Liturgia: Dio è reale e presente anche oltre l'Eucaristia! È quindi evidente quanto questo tempo di privazione e di "digiuno eucaristico" possa essere propizio per farci riscoprire il dono immenso della grazia battesimale, per imparare a custodire la presenza reale di Dio in noi. Senza sminuire l'importanza della liturgia, è anche nel cuore che i fedeli devono cercare la Sua presenza.

Se ci disperiamo, perché momentaneamente non abbiamo più la liturgia celebrata nelle nostre chiese parrocchiali, nei nostri santuari, nelle nostre basiliche, abbiamo perso il senso profondo della nostra appartenenza a Cristo e, forse senza accorgercene, torniamo a vivere la fede nella logica dell'Antico Testamento, dove la presenza di Dio era nel Tempio fatto di pietre, e bisognava andare lì per incontrarlo. Certamente, l'Eucarestia celebrata dalla comunità è l'apice, la pienezza, la gioia suprema del cristiano perché sperimentiamo la piena comunione con Lui e, ricevendo il Corpo di Cristo, siamo assimilati a Lui che ci rende *un solo Corpo* tra noi. Ma è anche vero che il Signore ci ha detto di essere in noi sempre:

Chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito [...]. Non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo che è in voi? Lo avete ricevuto da Dio e voi non appartenete a voi stessi. Infatti, siete stati comprati a caro prezzo: glorificate dunque Dio nel vostro corpo (1Cor 6,17-20).

Inoltre ci ha detto che tra noi possiamo essere *un solo spirito*, un'unità in Lui e nel Padre: «La Gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano una sola cosa come noi siamo una sola cosa» (Gv 17,22); possiamo essere un cuor solo e un'anima sola, esattamente ciò che

vivevano i primi credenti: «la moltitudine di coloro che erano venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola» (Atti 4,32). Come non sviluppare allora, in questo tempo, anche questa ulteriore dimensione della nostra fede?

Se siamo solo preoccupati di garantire una partecipazione virtuale alla liturgia affinché i cristiani adempiano al precetto, rischia di affermarsi una visione ristretta della realtà sacramentale: si è preoccupati più del precetto che della sua sostanza che è l'incontro reale con Dio. Insistere solo sul precetto liturgico rischia di veicolare la semplice assicurazione moralistica distogliendo le nostre energie dal ricercare e scoprire con gioia le molteplici presenze di Dio nella vita cristiana.

Ciò è confermato ulteriormente dalle quattro Costituzioni del Concilio Vaticano II (*Sacrosanctum Concilium*, *Lumen Gentium*, *Dei Verbum* e *Gaudium et spes*) nelle quali la presenza di Dio che si dona in molteplici modalità alla comunità cristiana è affermata con chiarezza: Egli si dona non solo nella Liturgia, ma anche nell'ascolto assiduo della Parola, nella comunione fraterna, nell'aiuto offerto ai poveri, nella grazia del battesimo che ci rende suo tempio, nella preghiera quotidiana.

La situazione attuale che stiamo vivendo non è certo voluta dal Signore: è una strada obbligata determinata da un'epidemia improvvisa e devastante che ha già provocato tante vittime. Ma dentro questa fatica, c'è l'opportunità di poter celebrare un'altra liturgia: quella della nostra vita. Come dice San Paolo: «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale» (Rm 12,1). I nostri corpi - che sono tempio dello Spirito Santo, presenza di Dio e membra della Chiesa universale - quanto valore possono avere in questo momento per il cammino di santità? Come possiamo essere aiutati dai nostri pastori a celebrare la liturgia in noi, a celebrare l'incontro con Dio nei nostri corpi, nella nostra anima, nei nostri cuori santificati dallo Spirito Santo? Lo stesso Apostolo attesta che il nostro essere tempio di Dio nei nostri corpi va di pari passo anche col nostro essere un solo Corpo in Cristo: «pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e ciascuno per la sua parte siamo membra gli uni degli altri» (Rm 12,5).

Sarebbe importante, allora, educare i cristiani, per adesso chiusi nelle loro case, a riscoprire la bellezza di altre modalità di incontro con Dio: la preghiera, l'ascolto e la meditazione della Parola, l'accoglienza dell'anima in cui abita Dio, la scelta del comandamento dell'amore che ci dona di avere in noi Dio, la bellezza di sentirsi corpo, e quindi in

comunione, anche se impossibilitati a incontrarci fisicamente.

In noi deve echeggiare tutto l'insegnamento di Gesù che ci indica dove incontrarlo. Innanzitutto in noi: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14,23). Poi nei fratelli: «Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,40). E ancora nella Chiesa comunità di credenti: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (Mt 18,20).

Sicuramente, è bello restare desiderosi di poter celebrare l'Eucaristia insieme, ma cogliamo l'occasione per imparare ad essere cristiani incontrando la presenza di Dio in altri modi, sempre aspettando l'incontro solenne della celebrazione Eucaristica. Dio, certo, non ci abbandona, perché è sempre accanto a noi.

Questo momento buio che stiamo vivendo, anche dal punto di vista della nostra identità di fede, può condurci dunque a ripensare la dimensione sacramentale in maniera non più condizionata da un certo dualismo culturale che si pensava superato ma che di fatto si è palesato più forte che mai.

4. La dinamica spirituale nella vita sacramentale

Abilitare all'esercizio di una libertà recettiva della grazia, ma anche più propositiva e più testimoniale in rapporto alle esigenze dell'esistenza cristiana, è forse il compito più urgente che la Chiesa di oggi è chiamata a vivere, tenendo conto che tale abilitazione richiede un modo diverso di comprendere e vivere anche la pastorale sacramentale del futuro.

Molte chiese locali sono impegnate, da molti anni, nel ripensamento e nella riprogettazione della cosiddetta "pastorale dei sacramenti". I loro sforzi sono indirizzati soprattutto nel passaggio da una pastorale "sacramentalizzata", ossia finalizzata all'amministrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. Ad una pastorale per "fare cristiani", in cui quella dei sacramenti è certamente "la" tappa più importante e fondamentale, ma allo stesso tempo "una" delle tappe di un itinerario più complesso che "ha fatto" nel passato e "fa" tutt'oggi i cristiani¹⁵.

¹⁵ P. A. MURONI, *Iniziazione cristiana*, Cittadella Editrice, Assisi 2020, pp. 159-160.

Essere cristiani non può significare solo adempiere la richiesta formale di attraversare tutte le tappe legate ai riti di iniziazione, significa anche vivere la spiritualità cristiana che ne scaturisce: vivere una vita autentica. La spiritualità cristiana non è contrapposizione alla realtà concreta e storica, né pura *forza* indeterminata, ma *vita* in senso forte, in quanto *partecipazione alla Vita di Dio* che non solo non sgrava l'uomo da tutto ciò che in lui è parte costitutiva della sua natura, ma piuttosto fa giungere tale natura alla sua maturazione. Non a caso nella Rivelazione biblica si parla di "vita spirituale" mediante l'utilizzo del termine *zoê*, che significa il principio interno di moto e di azione riferito non semplicemente all'esistenza biologica, ma a Dio stesso:

La vera vita dipende dalla Parola di Dio (Mt 4,4 che riporta Dt 8,3). Una vita vissuta lontano da Dio è come la morte (Lc 15,25.32). Le forme elementari del sostentamento, cibo e vesti, sono certo importanti, ma in quanto dono di Dio (Mt 6,25ss; Lc 12,15). È Lui che può far vivere e morire (Mt 10,28; Rm 4,17), è lui il creatore (At 17,25), il Signore (Lc 12,20); At 10,42; Gc 4,15) e la meta della vita: è *il vivente* (*theós zôn*: Mt 16,16; 20,63)¹⁶.

In Gv 1,4 si dice, parlando del Verbo, che "in Lui era la *zoê*" e non che in Lui era la *bios*. Giovanni usa certamente nel suo Vangelo entrambe le parole, ma con significati ben differenti: *bios* significa la vita fisica degli animali; *zoê* invece significa la "vita divina", la "vera vita", la "vita eterna". Questa vita viene trasmessa come dono agli uomini mediante la partecipazione a degli atti propriamente sacramentali che trovano il suo senso d'essere direttamente nel *Christus totus* (capo e membra), ossia atti che si radicano nella sua Pasqua di morte e di risurrezione e nell'azione stessa della sua Chiesa, ma è anche una vita che permane una volta acquisita. Infatti *zoê* è la vita che nella quale ci si immerge celebrando il battesimo e della quale si permane nutrendosi al banchetto della Parola e del Corpo e Sangue di Cristo. Pertanto essa costituisce per il credente una vera e propria esperienza di esistenza ulteriore, di rinascita in senso fortemente teologico e spirituale. Il simbolismo giovanneo è ben esplicito a riguardo e ciò emerge sia nel discorso a Nicodemo che nel discorso sul Pane di vita:

¹⁶ H. G. LINK, *Vita*, in AA.VV., *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, a cura di L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, EDB, Bologna 2000, pp. 1998-1999.

Gli rispose Gesù: «In verità, in verità io ti dico, se uno non *nasce dall'alto*, non può vedere il regno di Dio». Gli disse Nicodemo: «Come può nascere un uomo quando è vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e rinascere?». Rispose Gesù: «In verità, in verità io ti dico, se uno non *nasce da acqua e Spirito*, non può entrare nel regno di Dio. Quello che è nato dalla carne è carne, e quello che è nato dallo Spirito è spirito. Non meravigliarti se ti ho detto: dovete nascere dall'alto. Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene né dove va: così è chiunque è nato dallo Spirito». Gli replicò Nicodemo: «Come può accadere questo?». Gli rispose Gesù: «Tu sei maestro d'Israele e non conosci queste cose? In verità, in verità io ti dico: noi parliamo di ciò che sappiamo e testimoniamo ciò che abbiamo veduto; ma voi non accogliete la nostra testimonianza. Se vi ho parlato di cose della terra e non credete, come crederete se vi parlerò di cose del cielo? Nessuno è mai salito al cielo, se non colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'uomo. E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui abbia la *vita eterna*. Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna» (Gv 3,3-16).

Rispose loro Gesù: «In verità, in verità io vi dico: non è Mosè che vi ha dato il pane dal cielo, ma è il Padre mio che vi dà il pane dal cielo, quello vero. Infatti il pane di Dio è colui che discende dal cielo e dà la vita al mondo». Allora gli dissero: «Signore, dacci sempre questo pane». Gesù rispose loro: «Io sono il *pane della vita*; chi viene a me non avrà fame e chi crede in me non avrà sete, mai! [...] Io sono il *pane vivo*, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane *vivrà in eterno* e il pane che io gli darò è *la mia carne* per la vita del mondo» (Gv 6,32-35.51).

Questa vita nuova ed eterna (che proviene direttamente da Dio che consegna il suo Figlio perché sia innalzato sull'altare della croce), come si può notare ha una dimensione che è insieme pneumatologica e cristologica. Essa è frutto della rinascita dall'acqua e dallo Spirito ma anche della comunione a quel Pane di vita che è il Cristo stesso che si dona come Cibo per il mondo. Le due dimensioni stanno evidentemente insieme; occorre però aggiungere che esse presuppongono un'adesione ordinaria alla Parola del Vangelo, un esercizio costante di fede in Cristo che è via alla conoscenza di Dio e un impegno nella carità:

Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo» (Gv 17,3).

Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri. Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avete amore gli uni per gli altri (Gv 13,34-35).

Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore (1Gv 4,7-8).

L'espressione *vita eterna* non ha allora un'accezione meramente futura, non si riferisce solo ad uno stato di esistenza che si sperimenterà dopo la dipartita da questo mondo, essa è piuttosto il dono che Dio Padre fa, nel Figlio e nello Spirito, direttamente agli uomini, per comunicare ad essi la vita in senso pieno, la vita come Dio stesso la possiede in quanto *esistenza relazionale*, comunionale e agapica¹⁷. Questa vita può essere certamente conosciuta, accolta, interiorizzata nell'esperienza di fede personale e comunitaria, e dunque, già da ora, vissuta come stato di esistenza nuova del credente precedentemente rigenerato nell'acqua e nello Spirito e costantemente nutrito dal Corpo di Cristo, ma anche, occorre dirlo, abilitato dal battesimo e dalla cresima a vivere stabilmente in Dio, ad amare come Dio ama. Come precisa anche Benedetto XVI, evocando i contenuti del Vangelo di Giovanni:

L'espressione "vita eterna" non significa [...] la vita che viene dopo la morte, mentre la vita attuale è appunto passeggera e non una vita eterna. "Vita eterna" significa la vita stessa, la vita vera, che può essere vissuta anche nel tempo e che poi non viene più contestata dalla morte fisica. È ciò che interessa: abbracciare già fin d'ora "la vita", la vita vera, che non può più essere distrutta da niente e da nessuno. Questo significato di "vita eterna" appare in modo molto chiaro nel capitolo sulla resurrezione di Lazzaro: "chi crede in me, anche se muore, vivrà; chiunque vive e crede in me, non morrà in eterno" (Gv 11,25s). "Io vivo e voi vivrete", dice Gesù ai suoi discepoli durante l'ultima cena (Gv 14,19), mostrando con ciò ancora una volta che per il discepolo di Gesù è caratterizzante che egli "vive" - che egli quindi, al di là del semplice esistere, ha trovato ed abbracciato la vera vita, della quale tutti sono in ricerca. In base a tali testi, i primi cristiani si sono chiamati semplicemente "i viventi" (*hoi zontes*).

¹⁷ Cf. LINK, *Vita*, cit., pp. 2001-2004.

Essi avevano trovato ciò che tutti cercavano: la vita stessa, la vita piena e perciò indistruttibile¹⁸.

Ma a questo punto egli si chiede come si possa giungere a tale vita, e al fine di trovare una risposta a tale quesito, prosegue argomentando in tal modo:

La Preghiera sacerdotale dà una risposta forse sorprendente, ma nel contesto del pensiero biblico già preparata: la “vita eterna” l’uomo la trova mediante la “conoscenza” - presupponendo con ciò il concetto veterotestamentario di “conoscere”, secondo cui conoscere crea comunione, è un essere tutt’uno con il conosciuto. Ma naturalmente non qualunque conoscenza è la chiave della vita, bensì il fatto “che conoscano te, l’unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo” (17,3). Questa è una specie di formula sintetica della fede nella quale appare il contenuto essenziale della decisione di essere cristiani - la conoscenza donata a noi dalla fede. Il cristiano non crede una molteplicità di cose. Crede, in fondo, semplicemente in Dio, crede che esiste solo un unico vero Dio. Questo Dio, però, gli si rende accessibile in Colui che Egli ha mandato, Gesù Cristo: nell’incontro con Lui avviene quella conoscenza di Dio che diventa comunione e con ciò diventa “vita” [...]. Dio mostra il suo volto nell’inviato - in definitiva nel Figlio suo. “Vita eterna” è quindi un avvenimento relazionale. L’uomo non l’ha acquisita da sé, per sé soltanto. Mediante la relazione con Colui che è Egli stesso la vita, anche l’uomo diventa un vivente [...]. L’uomo ha trovato la vita, quando si attacca a Colui che è Egli stesso la vita. Allora molte cose in lui possono essere distrutte. La morte può toglierlo dalla biosfera, ma la vita che la trascende, la vita vera, quella rimane. In questa vita che, distinguendola dal *bios*, Giovanni chiama *zoè*, l’uomo deve inserirsi. È la relazione con Dio in Gesù Cristo che dona quella vita che nessuna morte è in grado di togliere. È ovvio che con questo “vivere in relazione” s’intende un modo dell’esistenza ben concreto; s’intende che fede e conoscenza non sono un qualsiasi sapere presente nell’uomo fra altre cose, ma che costituiscono la *forma della sua esistenza*. Anche se in questo punto non si parla dell’amore, è tuttavia evidente che la “conoscenza” di Colui che è l’amore stesso diventa amore in tutta la vastità del suo dono e della sua esigenza¹⁹.

¹⁸ BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dall’ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, p. 97.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 97-100.

In questa ultima riflessione di Benedetto XVI colpisce l'espressione: "forma dell'esistenza" con la quale egli vuole sintetizzare la coniugazione di *fede, conoscenza e amore* che caratterizzano il "vivere relazionale del credente" che accede, per dono di grazia, alla vita di Dio. Certamente Benedetto XVI ritiene che la vita sacramentale sia particolarmente espressiva di questa "forma dell'esistenza"; infatti afferma che vi è un una *forma eucaristica dell'esistenza cristiana*²⁰, e che tale forma rappresenta l'apice dell'intera *fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana*, sebbene non sia esaustiva di tutto ciò che la comunità cristiana e ogni credente sono chiamati ad esprimere. Come afferma il Concilio:

La sacra Liturgia non esaurisce tutta l'azione della Chiesa [...]. Ai credenti essa ha sempre il dovere di predicare la fede e la penitenza; deve inoltre disporli ai sacramenti, insegnar loro ad osservare tutto ciò che Cristo ha comandato, ed incitarli a tutte le opere di carità, di pietà e di apostolato²¹.

La comunione con Dio e i legami che si vengono a creare all'interno della comunità cristiana richiedono molteplici dimensioni. Qualsiasi discorso sacramentale richiede dunque un orizzonte vasto, e certo il modo con cui viene affrontato il discorso sui sacramenti

può essere considerato come una cartina di tornasole dello stato di salute del cristianesimo di oggi [...]. Già fin dai suoi primi momenti la stessa Chiesa è stata interpellata a dare ragione dei suoi riti sacramentali, [più recentemente] facendo direttamente riferimento al dono dello Spirito Santo e alla sua gratuita inabitazione nella vita del credente [...] che rinvia all'atto di fede come atto unificante e beatificante della persona umana nella sua interezza²².

La vita nella grazia va pensata dunque nell'orizzonte liturgico sacramentale ed ecclesiale, ma senza trascurare la dimensione soggettiva e interiore della fede. Si tratta di riscoprire la vita cristiana come un coinvolgimento con Dio e con i fratelli che tocca l'uomo nella sua costituzione più intima. La vita di grazia tende ad agevolare la crescita continua della persona umana, a misura del coinvolgimento della libertà nella carità. Come sottolinea il Concilio Vaticano II:

²⁰ Cf. BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, esortazione apostolica post-sinodale del 22-febbraio-2007, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, n. 76.

²¹ SC, n. 9, p. 27.

²² M. FLORIO, *Sacramento*, Cittadella Editrice, Assisi 2019, pp. 10, 101, 124 e 131.

«Dio è Amore e chi sta fermo nell'amore, sta in Dio e Dio in Lui» (1Gv 4,16). Ora Dio ha largamente diffuso il suo amore nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo che ci fu dato (cf. Rm 5,5); perciò il dono primo e più necessario è la carità con la quale amiamo Dio sopra ogni cosa e il prossimo per amore di Dio. Ma perché la carità come un buon seme cresca nell'anima e vi fruttifichi, ogni fedele deve ascoltare volentieri la Parola di Dio e, con l'aiuto della sua grazia, compiere con le opere la sua volontà, partecipare frequentemente ai sacramenti, soprattutto all'Eucaristia e alla santa liturgia, applicarsi costantemente alla preghiera, all'abnegazione di se stesso, al servizio attivo dei fratelli e all'esercizio di ogni virtù²³.

Questa totalità di sfaccettature è benefica anche ai fini di una più adeguata ed equilibrata ricezione dell'esperienza sacramentale, che forse più che mai oggi ha bisogno di essere sottratta all'abitudine e alla scontatezza di esperienze rituali che spesso sono vissute senza l'adeguata consapevolezza e l'appropriata partecipazione con il rischio di non recepire più il dono di Dio. È risaputo infatti, in tutta la letteratura spirituale, che Dio infonde il dono della grazia santificante in modo tale che, assieme a questa muove la libertà ad accettare il dono in coloro che ne sono capaci, affinché il dono non sia dato invano. Come rileva T. Tyn:

L'assenza di un moto libero di devozione simultaneo alla ricezione del sacramento in un soggetto capace di tale atto è un segno che la grazia non è stata infusa a causa di una distrazione volontaria che costituisce un ostacolo (*ponere obicem*) rispetto alla grazia sacramentale oggettivamente (*ex opere operato*) presente ed operante nel sacramento. Donde la necessità di una buona preparazione alla ricezione dei sacramenti, e la necessità di attenzione, di devozione e di amore soprannaturale nella loro ricezione attuale²⁴.

Quanto rileva Tyn, ripercorre non solo il pensiero tomista e tridentino, ma anche il pensiero conciliare della *Sacrosanctum concilium*,

²³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, costituzione sulla Chiesa, *Lumen gentium*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol 1: *Documenti del Concilio Vaticano II 1962-1965, testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Roma 1985¹³, n. 42, p. 213.

²⁴ T. TYN, *La Grazia*, testo dattiloscritto e ciclostilato per gli studenti dello "Studio Teologico Accademico Bressanone", Bologna 1988. Il testo citato è stato riveduto da G. Cavalcoli, il 20/04/2011, p. 123. Il testo è stato messo a disposizione dal curatore.

che così si esprime al fine di educare i credenti ad una corretta accoglienza della grazia sacramentale:

Perciò la Chiesa volge attente premure affinché i fedeli *non assistano come estranei* o muti spettatori a questo mistero di fede, ma, *comprendendolo* bene per mezzo dei riti e delle preghiere, *partecipino* all'azione sacra *consapevolmente, piamente e attivamente*; siano istruiti nella parola di Dio; si nutrano alla mensa del corpo del Signore; rendano grazie a Dio; offrendo l'ostia immacolata, non soltanto per le mani del sacerdote, ma insieme con lui, imparino ad *offrire se stessi*, e *di giorno in giorno*, per mezzo di Cristo mediatore *siano perfezionati nell'unità con Dio e tra di loro*, di modo che *Dio sia finalmente tutto in tutti*²⁵.

Ora è evidente che dietro tale esortazione del magistero conciliare emerge la consapevolezza che tutti i sacramenti, oltre a conferire la grazia santificante, hanno un effetto specifico che è quello che chiamiamo “grazia sacramentale” o anche “grazia attuale”. Questa grazia è donata non solo nel momento della celebrazione del sacramento, ma per un tempo maggiore o minore anche dopo di esso. Ciò perché la grazia sacramentale ha la finalità di aiutare a raggiungere, nella vita pratica, (il Concilio direbbe: “di giorno in giorno”)²⁶ lo scopo proprio di ciascun sacramento.

Insomma, in ogni sacramento abbiamo una sorgente più o meno durevole di “forza”, di “aiuto”, di “illuminazione interiore” di “sostegno al nostro agire caritatevole”, così che in ogni momento della vita possiamo contare sulla presenza e sull'azione corroborante di Dio al nostro cammino di santità, che poi coincide con la maturazione nella carità. La santità intesa come carità/amore è ciò che qualifica la persona in riferimento al suo fine ultimo, e poiché il modello originale e compiuto della santità cristiana concretamente realizzata nella sua dimensione squisitamente umana e storica è Gesù Cristo, ne consegue che nella sua umanità perfetta tutti siamo chiamati a trovare il modello e il riferimento del nostro agire, oltre che la sorgente stessa della grazia che ci permette di agire, conformemente ai suoi sentimenti e voleri. Così potremmo dire che la liturgia dei sacramenti non è una realtà bastate a se stessa, non è un atto ecclesiale che si giustifica in sé e per sé, esso ha bisogno del supporto di una vita vera. D'altra parte verrà un giorno, alla fine dei tempi (quando l'amore e la santità avranno raggiunto la loro pienezza per il fatto che Dio sarà tutto

²⁵ SC, nn. 9 e 48, pp. 27 e 51.

²⁶ Cf. *ibid.*, n. 48, p. 51.

in tutti), in cui essi non saranno più necessari. I sacramenti come celebrazioni ecclesiali sono realtà necessarie nello spazio e nel tempo di questa vita, ma comunque donati per il conseguimento del *fine* della vita spirituale autenticamente umana e integrale, che è la santità/amore.

Se la qualità della vita dipende certamente dalla qualità della partecipazione alla liturgia occorre però anche dire che la qualità della liturgia dipende dalla qualità della vita di coloro che vi partecipano.

I riti liturgici esprimono la nostra accoglienza di Dio che si dona nella Liturgia, ma tale accoglienza non si ferma e non si conclude nei sacramenti, essa è definitiva, destinata ad iniziare nel tempo ma a permanere nell'eternità. In ogni caso, come fa notare I. Biffi,

sottolineare l'intenzione ultima dei sacramenti che è la santità non significa disstimare o sminuire il valore della celebrazione, che trova la sua genesi radicalmente nella volontà di Cristo, che l'ha istituita per il raggiungimento della conformità a lui. Da qui la massima cura per il rito liturgico. Trascurarlo, o secolarizzarlo, spogliandolo dei suoi riferimenti a Gesù Cristo, contestarne il carattere sacro [...] significherebbe alla fine riconoscere nella natura e nelle possibilità dell'uomo la fonte della giustificazione, e quindi sottrarlo all'opera e alla grazia di Cristo. È il tratto che primariamente deve risaltare nella ritualità e che la catechesi e la pastorale liturgica devono anzitutto mettere in luce: il rapporto della celebrazione con il Signore²⁷.

Richiamando ancora una volta il dramma scatenato dall'epidemia del coronavirus, come fa notare opportunamente M. Belli:

I giorni amari che stiamo vivendo ci restituiscono un'evidenza: non è scontato essere comunità cristiana che si ritrova. E nel tempo che viviamo non possiamo che celebrare il desiderio e la nostalgia della vicinanza fisica di altri cristiani. C'è una gioia del desiderio e della nostalgia: è la gioia della purificazione. Talvolta quando siamo privati per qualche tempo di un qualcosa, ne sentiamo più nitidamente il valore. E potrebbe essere un dono di questi tempi il tornare a celebrare insieme l'incomparabile gioia e ristoro della vicinanza fisica di altri cristiani, quando la lontananza forzata potrà attenuarsi o risolversi²⁸.

²⁷ I. BIFFI, *Liturgia: il sacro e il santo nei sacramenti cristiani. Il rito tra visibile e invisibile*, in «L'Osservatore Romano», 29 agosto 2008.

²⁸ M. BELLI, *Ritualizzare il dramma. Pensieri per nutrire discernimento*, in «Rivista di Pastorale Liturgica», numero speciale 2020 in pdf, p. 25.

Luigia Masi,
Eremo Madonna di Valcora
62025 Fiuminata (MC)
suoriginamasi@gmail.com

Abstract

Cogliere la relazione e la connessione di ogni sacramento al Mistero della Pasqua è di grande importanza. È anche decisivo per ogni approfondimento in direzione di una spiritualità sacramentale. Solamente se il cristiano considera la centralità della Pasqua potrà vedere nei sacramenti l'espressione dell'agire potente ed efficace di Gesù Cristo e dello Spirito Santo. Essi, in comunione d'amore con il Padre, offrono all'uomo la grazia di una vita nuova, una vita che senza esitazione san Paolo, in più riprese, chiama "spirituale".

Understanding the relationship and connection of each sacrament to the Mystery of Easter is of great importance. It is also a decisive step for any further exploration in the direction of a sacramental spirituality. Only by considering the centrality of Easter a Christian will witness the expression of the powerful and effective action of Jesus Christ and the Holy Spirit in the sacraments. In communion of love with the Father, they offer man the grace of a new life, a life that saint Paul repeatedly calls "spiritual" without hesitation.

Parole chiave

Liturgia, sacramenti, grazia, vita sacramentale, vita spirituale, santità, epidemia, coronavirus.

Keywords

Liturgy, sacraments, grace, sacramental life, spiritual life, holiness, epidemic, coronavirus.

LA CARITÀ, “SACRAMENTO FUORI DAL TEMPIO”

Fausto Focosi*

L'origine di questa ricerca è nascosta tra sensazioni, fatiche, riflessioni e sguardi nelle stanze d'ospedale o nelle case. Inevitabilmente si è spinti a cercare la luce della fede per attraversare il buio della malattia che coinvolge chi soffre e chi si prende cura. Ora, al tempo della pandemia tutto sembra tornare di un'attualità universalmente condivisa; da singole corsie d'ospedale alle mille corsie. In questo tempo speciale in cui tutta l'umanità, e in essa la Chiesa, è al proprio stesso capezzale, minacciata e ferita dal virus, una domanda è quanto mai emergente e salutare per la vita ordinaria della chiesa e per il suo rapporto con l'umanità tutta: *esiste una grazia nell'esercizio della carità?* La si può paragonare a quella dei riti sacramentali? È lecito parlare di carità come “luogo di grazia” senza allargare pericolosamente e in modo indebito l'area della sacramentalità con il rischio di diluirla a tal punto da perderne le caratteristiche e adombrarne le origini? Non si cerca un luogo di grazia alternativo o autonomo rispetto all'alveo naturale dei sacramenti, piuttosto l'esplorazione tenta di rilevare le tracce di un dono di grazia nell'atto di carità e le sue correlazioni con il dono come è comunicato nei sacramenti, impediti quasi del tutto nel tempo di quarantena. La domanda nasce dai gesti visti, compiuti, condivisi; gesti sovrabbondanti di grazia umana che rimanda ad una grazia più grande. Nei limiti ristretti dell'esposizione della ricerca, che mantiene il suo percorso rigoroso, si propongono infine riflessioni e coordinate più contestualizzati al periodo, mettendo in dialogo i risultati della ricerca con la situazione presente, che l'umanità tutta attraversa ed in essa la Chiesa.

1. Il dono dello Spirito fuori da riti specifici: due casi biblici

Due pericopi dal libro dei Numeri (vv. 11,4-35) e dagli Atti degli Apostoli (vv. 10,1-11,18) permettono di evidenziare le caratteristiche dello straordinario dono di grazia fuori da un rito: sono dati preziosi in quanto

* Collaboratore presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

provenienti da testi di entrambi i Testamenti.

In Nm 11 è narrato l'episodio dell'effusione dello spirito su Eldad e Medad nonostante la loro assenza alla tenda del convegno, dove la narrazione fa presupporre lo svolgimento di un rito ufficiale; lo spirito scende su di essi ed iniziano «a profetizzare nell'accampamento» (Nm 11,26): tutto accade al di là di luoghi, ministri e rituali deputati tipici della comunicazione pubblica di un dono personale e suscita lo stupore di alcuni e la protesta di Giosuè (Nm 11,27). Nel racconto lucano lo Spirito scende su Cornelio e la sua famiglia «mentre Pietro stava ancora dicendo queste cose» (v. 10,44) e il dono è riconosciuto per il fenomeno delle lingue. «Luca cerca di far capire che lo Spirito Santo non si lega necessariamente al Battesimo e presenta le eccezioni [...]. Lo Spirito, che spira dove vuole, ha la totale libertà di comunicarsi»¹.

In entrambi i racconti la comunità sente comunque il bisogno di una conferma dell'autorità: così Mosè, che è addirittura assente al fatto, deve calmare l'irruente difesa fuori posto di Giosuè². Pietro, invece, è presente, ma tacitato dall'irrompere improvviso dell'azione di Dio. Egli riconosce che l'effusione dello Spirito era avvenuta esattamente "come" per lui e gli altri³. Pietro esercita la sua autorità come *testimone certificatore* nei confronti della comunità dell'agire di Dio. Il dono dello Spirito è arrivato un modo assolutamente eccezionale, fuori dalla prassi battesimale⁴. Tale

¹ G. CROSETTI, *La Confermazione*, in AA.VV., *La Confermazione Dono dello Spirito per la vita della Chiesa*, Massimo, Milano 1998 (Problemi del nostro tempo 99), pp. 179-180.

² «Cogliendo nella vicenda di Eldad e Medad che profetizzano pur non essendosi recati alla tenda del convegno, un riferimento a manifestazioni dello spirito al di fuori della cerchia dei capi di Israele, si deve costatare come il principio mosaico, garante di un'autentica relazione con Yhwh informi pure quelle. La personalità di Mosè indirizza le istituzioni di Israele ma tende a sollecitare ogni fratello perché, personalmente, si inoltri nel mistero di Dio e si lasci da lui istruire» (M. SETTEMBRINI, *Nel Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, pp. 211-212).

³ L'espressione «come» (vv. 10,47; 11,15; 15,8.11) sottolinea sia che lo Spirito è dato «come» agli apostoli e con gli stessi segni esteriori, sia che si tratta esattamente dello «stesso dono» (v. 11,17). Cf. anche J. KÜRZINGER, *Atti degli Apostoli*, vol. 1, Città Nuova, Roma 1968 (Commenti spirituali del nuovo Testamento), p. 298. Per indicare il dono dello Spirito a Pentecoste (At 2,1-4) ai Samaritani (At 8,16-17) e ad Efeso (At 19,5-6) viene usato sempre il verbo *epipiptein*; cf. CROSETTI, *La Confermazione*, cit., p. 192.

⁴ «È particolarmente significativo il fatto che Pietro comanda che Cornelio e i suoi familiari, pur avendo ricevuto lo Spirito Santo, vengano battezzati. [...] Risulta, quindi, chiaro che il legame tra Battesimo e Spirito Santo è sentito tanto forte e ritenuto tanto

eccezionalità va riportata nella vita condivisa della comunità, per cui la celebrazione del battesimo appare come la indispensabile *ratifica sacramentale e comunitaria*, che rappresenta per tutti il sigillo di veridicità del dono dello Spirito già avvenuto⁵.

Dai due testi emergono delle caratteristiche comuni, che *funzionano da indicatori* della comunicazione di una grazia fuori da un rito predefinito:

- i medesimi segni esteriori⁶ dicono che si tratta dello «stesso dono» di grazia;

- la *sovraffondante* grazia *esonda* dal rito, che non contiene tutta l'azione dello Spirito;

- questa grazia non si contrappone al dono ricevuto nel rito; Mosè e Pietro ne certificano l'unica origine da Dio; si delineano *due versanti* dell'azione di Dio: uno istituzionalizzato e ritualizzato, l'altro totalmente imprevedibile e contestualizzato. Si tratta di *versanti* non opposti, ma entrambi concorrenti a dotare il popolo dei doni di grazia necessaria al suo percorso⁷. Negli Atti si ritrova anche il superamento dei confini di Israele a favore dell'universalità dei destinatari della salvezza (cf. v. 10,35); il timore di Dio e la generosità di Cornelio sono il nuovo *lasciapassare* per la salvezza (v. 10,2,4)⁸.

Queste caratteristiche comuni costituiscono una griglia per rilevare

ovvio che deve essere assolutamente ristabilito anche in questo caso particolare» (CROSETTI, *La Confermazione*, cit., p. 175).

⁵ «In questo caso il battesimo cristiano nel nome di Gesù viene a ratificare un'appartenenza e una aggregazione alla chiesa già fatta dall'azione sovrana di Dio» (R. FABRIS, *Atti degli Apostoli. Traduzione e commento*, Borla, Roma 2000, p. 343).

⁶ Ossia il «profetizzare» (Nm 11,26) ed il «parlare in altre lingue» (At 10,46).

⁷ I due racconti riferiscono della protesta di Giosuè e dei giudeo cristiani (cf. At 11,17). A proposito del rapporto tra potere istituito e funzione profetica sull'episodio dei Numeri de Vaux scrive: «Ainsi loin de s'opposer “anciens” et “prophètes” se partagent la tâche de Moïse. Leurs rôles sont complémentaires; “fontions” et “charismes” concourent au meme but: répondre aux besoins du peuple, l'apaiser, faire taire ses murmures et le ramener vers Yahweh.» (J. DE VAUX, *Les Nombres*, Librairie Lecoffre, Paris, 1972, pp. 154-155.).

⁸ KÜRZINGER, *Atti degli Apostoli*, cit., pp. 293-295. «La descrizione di Cornelio, così attento alle esigenze dei poveri, fa emergere tutta l'importanza della carità. Attingendo ad un'immagine proposta da Giovanni Crisostomo, possiamo paragonare la carità e l'elemosina verso i poveri a una sorgente perenne di acqua purissima, in grado di soccorrere il bisognoso e di far crescere l'amicizia con Dio» (F. BIANCHI, *Atti degli Apostoli*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 128-129).

la comunicazione della grazia in altri due testi⁹ scelti col criterio della presenza del *corpo di Cristo* fisico o rappresentato, soggetto o destinatario di carità, luogo dell'incontro di carità, *luogo di grazia*: corpo che diventa come il tempio nuovo per la carità da celebrare nella vita.

2. Il “giudizio universale”: Matteo 25,31-46

La pericope in esame si trova nel contesto che presenta i due giorni delle ultime attività di Gesù a Gerusalemme¹⁰. La citazione del Sal 118,26: «Benedetto colui che viene nel nome del Signore!», ricorre all'ingresso di Gesù in Gerusalemme e al termine della requisitoria finale (vv. 21,9; 23,39). Il medesimo termine «benedetto» al plurale, ricorre al v. 25,34, pronunciato dal «giudice» verso i «giusti», alla sua destra; egli restituisce la benedizione ricevuta da quanti lo hanno accolto (v. 25,37) servendolo nel corpo sofferente dei «più piccoli». Le tre ricorrenze del termine «benedetto/benedetti»¹¹ permettono di individuare delle coppie di opposti, che descrivono i differenti atteggiamenti di fronte al Cristo con le immagini di accoglienza/chiusura, vicinanza/lontananza, partecipazione/esclusione culminanti nella pericope del giudizio dei vv. 25,31-46¹²; alla fine tutto si concentra nell'essere «benedetti» (v. 25,34) o «maledetti» (v. 25,41). «La descrizione del giudizio, conclusione di questo complesso, diventa nel medesimo tempo la conclusione del ministero pubblico di Gesù e di tutto il suo insegnamento»¹³, «il tribunale è riunito per una sentenza, non per un processo»¹⁴ e il Figlio dell'uomo si insedia come «giudice». Generalmente gli esegeti identificano il Figlio dell'uomo col «re» ed il Cristo¹⁵.

⁹ Mt 25,31-46 e Gv 13,1-20.

¹⁰ Si individua il contesto nella sezione vv. 21,1-25,46.

¹¹ Esse disegnano come due archi redazionali: vv. 21,1-23,9 e vv. 24,1-25,46. Non si tratta di inclusioni formali, quanto piuttosto di indicatori dello sviluppo dei contenuti.

¹² L'immagine di vicinanza/lontananza compare ai vv. 21,12; 21,14; 22,13; 25,10-11; 25,30 (talvolta correlata alle tenebre: vv. 22,13; 25,30); accoglienza/chiusura davanti all'invito a «fare»: vv. 21,28-32; 21,33-46; 22,14); partecipazione/esclusione: vv. 22,13; 25,11-12; 25,30; così per i «maledetti» vv. 25,41.46.

¹³ J. DUPONT, *Le Beatitudini*, vol. 2, Paoline, Roma 1972, p. 989.

¹⁴ T. W. MANSON, *I detti di Gesù nei vangeli di Matteo e Luca*, Paideia, Brescia 1980, p. 400.

¹⁵ «Il Figlio dell'uomo seduto sul trono della sua gloria per giudicare porta a compimento la sua βασιλεία e ormai si manifesta apertamente come *basileus*» (J. GNILKA, *Il vangelo*

Occorre risolvere due questioni fondamentali circa «l’identificazione di coloro che hanno fatto o non fatto le opere di misericordia e l’identificazione di coloro che hanno beneficiato o avrebbero dovuto beneficiare di queste prove di carità»¹⁶. Gnilka vede nei convocati al giudizio la totalità universale di «tutti i popoli»¹⁷, ugualmente i destinatari dei gesti di carità sono semplicemente i “più piccoli” senza alcuna specificazione o distinzione¹⁸. In effetti «l’aspetto eccezionale di questo passo è l’estensione di questa promessa a tutti i poveri, non solo ai missionari cristiani»¹⁹. “Fratelli” sono quindi tutti coloro che si trovano nel bisogno. L’apertura universalistica del testo è duplice per la convocazione di “tutti i popoli” e per l’identificazione del giudice-re in tutti i “più piccoli”. L’universalismo si esprime nell’unico criterio adottato: “aver fatto” o “non aver fatto”. È un *criterio unico e necessario per tutti*²⁰. Le opere dei “benedetti” sono l’unico *lasciapassare* per il regno, il canto nuovo di chi accoglie il “giudice-re” nascosto nei “più piccoli”²¹. Lo *stupore* dei “benedetti” dice che essi non hanno fatto quelle opere in vista di una ricompensa, ma la loro assoluta gratuità sprigiona la “benedizione”. Manson afferma che la descrizione del giudizio «contiene certamente tratti di così sorprendente originalità che è difficile attribuirli a qualcuno che non sia il maestro stesso»²².

di Matteo, Paideia, Brescia 1991, p. 539).

¹⁶ DUPONT, *Le Beatitudini*, cit., p. 985.

¹⁷ «Occorre chiarire chi s’intenda precisamente dicendo: “tutti i popoli”. La molteplicità delle interpretazioni proposte mostra l’insicurezza dell’esegesi: tutti i popoli pagani senza Israele; tutti i popoli pagani con Israele; tutti i cristiani, ovvero tutti i popoli chiamati da Gesù; tutti i popoli, inclusi i cristiani. Quest’ultima interpretazione merita decisamente la preferenza [...]. Anche in questo caso occorre richiamare l’attenzione sull’idea della βασιλεία del Figlio dell’uomo, da noi già indicata come un’entità universale, che non si identifica con la chiesa universale, ma va oltre e abbraccia tutto il mondo (umano)» (GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, cit., p. 543). Sul tema della salvezza per i pagani attraverso l’osservanza del precetto dell’amore cf. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 1973², p. 255.

¹⁸ Cf. E. SCHWEIZER, *Matteo e la sua comunità*, Paideia, Brescia 1987, p. 193.

¹⁹ ID, *Il vangelo secondo Matteo*, Paideia, Brescia 2001, pp. 442-443.

²⁰ «Le interpretazioni allegoriche, che riconoscono nell’olio delle lampade un simbolo della carità, sono senza dubbio più vicine al pensiero dell’evangelista di quanto non lo sia una esegesi troppo attenta ai dettagli del racconto» (DUPONT, *Le Beatitudini*, cit., nota n. 108 a p. 992).

²¹ Altri elenchi di opere si rintracciano in testi veterotestamentari (cf. Is 58) e in testi del giudaismo. Cf. anche GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, cit., p. 545.

²² MANSON, *I detti di Gesù nei vangeli di Matteo e Luca*, cit., p. 398.

Inoltre è importante vedere come l'ultima sezione di Matteo presenti alcuni richiami formali e contenutistici che riaffiorano lungo tutto il vangelo e che alla fine sembrano arrivare al loro culmine. Secondo Dupont la promessa di beatitudine per i misericordiosi va accostata alla benedizione dei "giusti" posti a destra nel giudizio²³, nel quale la misericordia è l'ἀγάπη, essenziale per chiunque accolga Cristo²⁴. Si creano alcuni ponti tra le due sezioni:

- il tema dell'«entrare nel regno dei cieli» (vv. 5,20) ed in generale dell'essere ammessi e partecipare (abito nuziale, vergini, talenti, giudizio);

- per «entrare» non basta dire «Signore, Signore» (v. 7,21; 25,11), ma occorre presentarsi con un *lasciapassare*: «la giustizia» che *supera* «quella degli scribi e dei farisei», (v. 5,20);

- questa «giustizia» è «fare la volontà del Padre» (vv. 12,50; 22,29) da cui nasce la nuova parentela con Gesù;

- l'albero deve produrre «frutti buoni»: da essi si riconosce la bontà del profeta (vv. 7,15-19); altrimenti l'albero senza «frutti» dovrà «essere tagliato» (v. 7,19), mentre il fico si seccherà (vv. 21,18-19); e sarà pure «gettato nel fuoco» (v. 7,19) come i «maledetti» (v. 25,41), perché non hanno «fatto» niente ai «più piccoli»²⁵. «Frutto buono» è l'«aver fatto ai più piccoli»: cioè «fare» carità²⁶;

- bisogna «fare», «nel segreto» (vv. 6,4.6.18), e non «per essere ammirati» (vv. 6,2.5.16; 23,5) come gli ipocriti, gli scribi e i farisei. La rivendicazione del merito è l'esatto contrappunto alla sorpresa dei «giusti», che si vedono benedetti²⁷.

«Giustizia», «fare la volontà del Padre», «fare ai più piccoli», «fare» senza cercare «ricompensa» sembrano sovrapporsi ed indicare «la via e la porta stretta» (cf. vv. 7,13-14), il *lasciapassare* per «entrare» ed «essere benedetti»; è una giustizia non più dettata dall'obbligo, ma dalla misericordia e dalla carità.

²³ Cf. DUPONT, *Le Beatitudini*, cit., p. 985.

²⁴ Cf. *ibid.*, pp. 992-993.

²⁵ Il tema dei frutti è presente anche in Gv 15,1-11 dove il tralcio senza frutti andrà tagliato: il "frutto" è mettere in pratica il comandamento dell'amore.

²⁶ Al v. 7,21 si ritrovano il misconoscimento e l'allontanamento come nelle parabole sulla vigilanza operosa (del padrone e del servo, delle vergini e dei talenti) e nelle parole della sentenza finale (v. 25,41).

²⁷ Nei vv. 25,37-39 si legge «la stupefatta domanda dei giusti, i quali non sono consci di avere meriti, lontani come sono dal pensiero che nascosto nei poveri e sofferenti, irriconoscibile ai loro occhi, il Messia si facesse incontro all'umanità» (JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, cit., p. 254).

In questa pericope una questione essenziale riguarda la fede come requisito essenziale per essere “benedetti”: a questa non si fa accenno. Forse «i popoli sono dispensati della fede? Non è possibile dirlo, se si guarda a 24,14; 28,19s. Il giudizio dei cristiani ha luogo davanti ai popoli e con essi. Proprio per essi è giunta l’ora della verità»²⁸. I discepoli hanno ascoltato l’annuncio e rispondono all’invito, ma anche essi devono presentarsi con l’ “abito nuziale”, l’ “olio” e i “talenti” moltiplicati nelle occasioni di carità colte nella vita. «Nel giudizio finale Dio chiede conto della fede vissuta. Anche questa giustificazione della fede vissuta resta pura e libera grazia di Dio, non ha nulla a che fare col merito, per questo il debito è troppo grande»²⁹. Nella benedizione per “aver fatto ai più piccoli”, vero *lasciapassare*, si può riconoscere la grazia come salvezza eterna.

In conclusione applicando la griglia di rilevazione alla pericope matteana si riscontrano:

- lo *stupore* dei “giusti”, che si vedono “benedetti”;
- la *sovrabbondanza* del dono, che coincide con la salvezza eterna;
- il *riconoscimento ufficiale* emesso dal “giudice-re”;
- la *protesta*: presente solo come richiesta di spiegazione;
- la grazia, raggiungendo “tutti i popoli”, scavalca ogni confine di appartenenza;
- non si parla di riti prestabiliti o ministri incaricati come in Numeri e Atti;
- il *lasciapassare* è la carità; caratteristica personale di Cornelio.

3. La “lavanda dei piedi”

Il testo del giudizio universale in Matteo precede i racconti della passione, mentre la lavanda dei piedi in Giovanni li introduce. Tra i testi è possibile riconoscere una sorta di *adiacenza* che si può definire

²⁸ GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, cit., p. 549.

²⁹ Cf. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, cit., p. 254.

*narrativa*³⁰. Col «primo segno» (v. 2,11) a Cana³¹ inizia la prima sezione di Giovanni detta “libro dei segni”, ma alla fine l’evangelista deve constatare amaramente come «sebbene [Gesù] avesse compiuto segni così grandi davanti a loro, [le folle e i discepoli] non credevano in lui» (v. 12,37)³². Perciò «le rivelazioni di Gesù, che si erano moltiplicate nel corso della prima parte, ora hanno la loro piena manifestazione nella grande rivelazione che è la croce-risurrezione. L’ora di Gesù annunciata in 2,4 e in 12,23 ha ora il suo compimento»³³. La chiave interpretativa di quanto sta per accadere è nella introduzione alla scena: «avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine» (v. 13,1); da qui in avanti si avrà un uso massiccio del verbo *agapan* e del sostantivo *agape*³⁴. Gesù prima «depose le vesti» (v. 4), poi le «riprese». Con questi gesti «Gesù indica simbolicamente il dono di sé che sta per realizzare consegnandosi alla morte»³⁵ e ne dà due interpretazioni: una cristologico-soteriologica (vv. 6-11) dialogando con Pietro, e una morale (vv. 12-20) rivolta a tutti. Nella prima Gesù rivela che il senso del suo gesto da servo è il medesimo della sua *consegna* sulla croce³⁶. Il v. 12,48 trova qui il suo contenuto:

³⁰ Cf. X. LEON-DUFOUR, *Lettura dell’evangelo secondo Giovanni*, vol. 3, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, p. 22. L’autore parla di analogia tra i versetti di Matteo 26,1-2 e Gv 13,1. Affiancando i versetti dei due vangeli, così scrive il Dufour sul v. 13,1: «Una introduzione analoga, anche se meno solenne, faceva da prefazione in Matteo al racconto della Passione e in Luca a quello della salita a Gerusalemme».

³¹ «Il termine ἀρχή, come riconoscono comunemente i commentatori, non significa tanto un inizio quanto un prototipo di tutti gli altri segni.» (U. VANNI, *Il «segno» in Giovanni*, in AA.VV., *Lingua e stile del Vangelo di Giovanni*, D.AR.FI.CLE.T, Genova 1991, p. 46).

³² Le espressioni «accogliere», «credere» e «luce/tenebre» chiudono il “libro dei segni” ai vv. 12,34-50, in particolare «credere» (vv. 12,44-45;13,19) e «accogliere» (v. 12,48;13,20) funzionano da inclusione del racconto della lavanda. Ritornano i temi e le immagini già rilevati in Matteo.

³³ D. MUÑOZ LEÓN, *Vangelo secondo Giovanni*, in AA.VV., *Nuovo commentario biblico. I vangeli*, Borla, Roma 2005, p. 977.

Cf. H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni. Commento del Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 1971², pp. 436-437 e R. E. BROWN, *Giovanni. Commento al vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 1979², p. 671.

³⁴ Cf. A. MARCHANDOUR, *Venite e vedrete. Commento al vangelo di Giovanni*, EDB, Bologna 2013, p. 180. «Per due volte l’autore fa ricorso al verbo *agapàn*, “amare”, con il quale anticipa alcuni temi del discorso-testamento di Gesù. Infatti delle 34 ricorrenze di questo verbo nel quarto vangelo, ben 23 sono concentrate nei capitoli XIII-XVII» (R. FABRIS, *Giovanni*, Borla, Roma 1992, p. 726).

³⁵ LEON-DUFOUR, *Lettura dell’evangelo secondo Giovanni*, cit., p. 43.

³⁶ Sono tre i riferimenti scritturistici che bisogna richiamare: Lc 12,35-48; 22,24-30 e Fil

accogliere o rifiutare il messianismo interpretato da Gesù, che si fa servo. Chi riconosce il “Signore” nel “servo” e lo accoglie potrà «avere parte» (v. 13,8) con lui³⁷. La portata del gesto però non si esaurisce in sé. «La cerimonia diventa allora fondatrice di un ordine nuovo, da riproporre nel futuro: è un gesto iniziatico che integra Pietro e i discepoli - presenti e futuri - nella cerchia della comunità nuova»³⁸ del Messia. Il battesimo che la lavanda richiama può essere definito un *battesimo partecipativo* con il quale - come afferma Marchadour - il discepolo inizia la sua sequela di Gesù servo. Il discepolo *nella modalità di servo* parteciperà della vita, della missione e dello stile di Cristo³⁹. In questo modo Gesù traccia per i discepoli la via del dono di sé nel servizio per amore. Su questo si concentra la seconda spiegazione dei vv. 13,12-20. Gesù parla ai discepoli, perché è il “loro” turno, è il momento di scegliere in base all’«esempio» visto: si tratta di accogliere o rifiutare il “servire” come stile di tutta la vita. Il termine «esempio», *hypódeigma*, non indica tanto un modello da imitare, quanto una realtà da osservare, contemplare, «vedere e credere»⁴⁰, perché Gesù chiede ai discepoli di fare «come» lui ha fatto a loro. Anche l’avverbio «come», *kathós*, in questo versetto non specifica una azione da ripetere, ma dice che *dal* gesto di Gesù ne potranno sgorgare altri compiuti dai discepoli⁴¹.

Una attenzione particolare va riservata alle parole del mandato di «mettere in pratica». Infatti, la lavanda è raccontata molto minuziosamente con otto verbi⁴², che sembrano descrivere un rito, ma c’è una differenza tra il mandato dell’ultima cena, «fate questo», e il mandato della lavanda,

2,6-11.

³⁷ Cf. BROWN, *Giovanni*, cit., pp. 675-676.

³⁸ Cf. MARCHADOUR, *Venite e vedrete*, cit., p. 182.

³⁹ «Nella misura in cui realizza la partecipazione del discepolo alla croce del Signore, il battesimo manifesta l’ingresso in una comunità di fratelli, ordinata al servizio fraterno, per imitazione del modello lasciato da Cristo» (Y.-M. BLANCHARD, *Lavements des pieds et pénitence. Une lecture de Jean 13, 1-20*, in «La Maison-Dieu» 214 (1998), pp. 44-45, cit. in F. NAULT, *La lavanda dei piedi. Un “sacramento”*, Qiqaiion, Magnano 2012, nota n. 13, p. 45).

⁴⁰ È ciò che accade quando Pietro e Giovanni vanno al sepolcro e lo trovano vuoto; dopo che è entrato Pietro nel sepolcro, entra anche Giovanni e il commento che immediatamente segue riporta che «vide e credette» (Gv 20,8). Cf. anche LEON-DUFOUR, *Lettura dell’evangelo secondo Giovanni*, cit., p. 47.

⁴¹ «Fare come Gesù, non è imitarlo e neppure ricercare la stessa intensità nell’imitazione. È radicarsi in lui, trovare nel suo agire la ragione che fonda la nostra propria pratica» (MARCHADOUR, *Venite e vedrete*, cit., p. 183.)

⁴² Cf. FABRIS, *Giovanni*, cit., p. 715.

«anche voi facciate come io ho fatto a voi» (Gv 13,15). Gesù non compie un rito, in quanto le abluzioni rituali si compivano all'inizio della cena e non venivano certo praticate dal padrone di casa, né tantomeno dal Maestro: il gesto di Gesù si pone fuori dalla ritualità e non la comanda, in quanto parla di «esempio». Il mandato di «fare come» lui non richiede un'imitazione meccanica ed esteriore⁴³, legalistica e a rischio di «fariseismo». Il «come» non riguarda il «fare»⁴⁴, ma l'essere del discepolo, il suo «accogliere» Cristo, «mettendo in pratica» il suo «esempio» nel servire. Per questo la comunità dei discepoli

avrà la consapevolezza di vivere, mediante la carità, un'esperienza radicalmente nuova, le cui origini non devono essere cercate se non nel Cristo. Per cui, per definire questa carità, sarebbe più esatto parlare di amore fraterno che di amore del prossimo. L'amore fraterno è così, per essenza, un modo di seguire il Cristo e di seguirlo fino alla morte»⁴⁵.

L'amore fraterno è il *lasciapassare* per «il regno creato fin dalla creazione del mondo», è l'«avere parte» alla gloria del Cristo servo. Nella duplice presenza del Cristo servito nei «più piccoli», e servitore, si crea un circolo di gloria e di grazia. Farsi lavare i piedi per la chiesa significherà da quella cena in avanti lasciarsi provocare dalle povertà che incrocia nel proprio tempo, lì dove incrocia i volti degli uomini e delle donne. E come per i discepoli alla cena non fu facoltativo farsi lavare, per «avere parte» con il Signore, così per la comunità cristiana sarà sempre necessario lasciarsi «mondare» nella carità⁴⁶, imitando il suo «Signore e Maestro».

Gesù lava i piedi ai discepoli e li «ama fino alla fine» esprimendo nel gesto la *sovrabbondanza* del dono di essere «mondati» dalla mentalità della rivendicazione del merito e di «aver parte» ogni volta che si metterà in pratica l'«esempio». Questa grazia *non* viene da *un gesto rituale*, ma scaturendo dall'«esempio», la si riceve nell'imitare Gesù, facendosi servi «come» lui. La carità del servire si svela come luogo di grazia anche qui. Altri elementi caratteristici sono lo *stupore* e la *protesta* sono nelle esclamazioni di Pietro; mentre la *conferma* del dono è nella promessa di beatitudine fatta da Gesù.

⁴³ Cf. LEON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, cit., p. 48.

⁴⁴ Si ripensi a tutta la riflessione sviluppata nella parte dedicata allo studio di Mt 25,31-46 e ai richiami ai testi dei capp. 5-7 di Matteo.

⁴⁵ VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni. Commento del Vangelo spirituale*, cit., p. 441.

⁴⁶ MARCHADOUR, *Venite e vedrete*, cit., p. 182.

In questo passo la questione relativa ai destinatari è più delicata rispetto al testo matteoano: Gesù è con «i suoi che amò sino alla fine» (v. 13,1). Gli esegeti intendono questa espressione direttamente rivolta ai discepoli, sia i presenti alla cena sia quanti accoglieranno il vangelo; ma lo sfondo pasquale della morte redentrice allarga universalmente la cerchia dei «suoi»; ivi compresi quelli che il vangelo di Matteo definirebbe non solo «benedetti», ma anche veri «parenti» di Gesù. Occorre recuperare un ulteriore riferimento, interno al quarto vangelo e precisamente al capitolo 6. Gesù parla del «pane dal cielo, quello vero» (v. 32) e il «il pane di Dio, è colui che discende dal cielo e dà la vita al mondo» (v. 33), un dono per i «molti»⁴⁷. È il dono della propria «carne», che Gesù comanda di attualizzare nel «segno» del pane e del vino dell'Eucaristia donata per i «molti». Il rito è luogo di grazia per chi accoglie Gesù nella fede; ma nelle pericopi esaminate la grazia è donata anche in ogni imitazione dell'«esempio» di servizio compiuta dai «suoi» e in ogni gesto verso i «più piccoli». È l'altro luogo di grazia, del servizio e della carità: accanto al luogo rituale dell'Eucaristia esso è necessario per chi crede, ma, sgorgando dalla pasqua di redenzione universale, è pure nella disponibilità per i «molti» «suoi», i «veri parenti» che «fanno la volontà del Padre», imitando il suo esempio. Si riscontra anche qui lo *scavalcamiento dei confini* di una cerchia ristretta e visibile di discepoli.

4. Due termini ricapitolatori: «dare - δίδωμι» e «fare - ποιέω»

Dall'esplorazione biblica emergono due termini⁴⁸: “fare” e “dare” abbinati a “segno” e “giustizia”: in Giovanni si trova “fare i segni” e “fare come ho fatto io” secondo l’“esempio dato”; in Matteo “fare la giustizia” culminerà nel “fare ai più piccoli”. Entrambi i verbi compaiono pure nel

⁴⁷ Sul significato di questo termine si sono sviluppati diversi studi. Alcuni autori danno un senso inclusivo, interpretando il “molti” con “tutti”; altri danno, invece, un significato esclusivo, non coincidente con la totalità. Su questo tema si veda la sintesi e l'approfondimento in G. CROSETTI, *L'Eucaristia nei sinottici. Autodonazione per la koinonia*, Ancona, 1996, Pro manuscripto ad uso degli studenti. Da questo testo si riporta la sintetica affermazione di Alberto Magno su Mc 14,24: «Pro omnibus sufficienter, pro multis efficienter».

⁴⁸ Per lo studio delle ricorrenze si sono utilizzati i seguenti strumenti: per il greco: W. F. MOULTON, *A Concordance to the Greek Testament*, T. & T. Clark, Edinburgh 1963⁴; per l'italiano: AA.VV., *Le concordanze del Nuovo Testamento*, Marietti, Torino 1978.

contesto dell'istituzione dell'Eucaristia, con il mandato di "fare in memoria" del corpo "dato".

Partendo dalla pericope della lavanda dei piedi *il verbo «dare - δίδωμι»* si trova all'interno di un intenso sfondo pasquale, che prelude all'«ora» della croce: qui Gesù dà l'«esempio» (v. 13,15). Questo «dare l'esempio» è in parallelo con ciò che Giovanni non racconta qui, ma che i sinottici riportano proprio nella cena: i gesti rituali con il pane ed il vino nel loro nuovo significato. In tutte le tradizioni «dare» è unito a «pane» e «calice»⁴⁹. In Gv 6,51 si legge⁵⁰: «il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo», infatti il "pane" è la "carne" del corpo che sarà "dato" sulla croce ed è la medesima «carne» che nella lavanda "dà" l' "esempio". Il verbo "dare" è anche usato per indicare Gesù "tradito" e "consegnato"⁵¹: lo si ritrova in particolare come inclusione al racconto della lavanda (vv. 13,2.11) e nei racconti della passione. "Dare" si articola, quindi, sia in riferimento al corpo fisico di Gesù, "tradito" e "consegnato", sia al corpo "dato" nel pane e nel vino, sia nell' "esempio" "dato" col corpo. La "carne" di Cristo "data" appare chiaramente come unica sorgente dell'unica grazia comunicata sia *nel segno* del pane e del vino *nel rito* dell'ultima cena, sia *nel gesto esemplificativo* del lavare i piedi; sono i gesti anticipatori della croce, quando sarà "data" la carne viva; gesti corporalmente attuati; gesti che costituiscono un testamento per la memoria. Il verbo "dare", come un cardine, articola e ricapitola i due versanti al cui culmine c'è il "corpo" di Gesù: si crea un parallelo tra il dono nel rituale ed il dono nel "mettere in pratica l'esempio". Il "corpo" di Gesù "dato" sulla croce sarà dischiuso dalla morte, diventerà sorgente della grazia pasquale, che scaturisce e discende sui due versanti: nei *segni*, che nella prassi ecclesiale diventeranno i sacramenti con i loro riti e nel "fare queste cose" secondo l' "esempio dato"⁵². Il gesto con il quale Gesù "dà l'esempio" nell'ultima

⁴⁹ Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,14-20; 1Cor 11,23-26. Cf. NAULT, *La lavanda dei piedi*, cit., pp. 39-46.

⁵⁰ Nel cap. 6 c'è un uso considerevole del verbo «dare» (6,31.32.51) collegato a «pane» e sempre in contesto pasquale (v. 6,4); al v. 52 «dare» è collegato a carne e strettamente vicino al «dare il pane»; al v. 27 «dare» è unito a cibo con lo stesso senso di pane. Nei testi paralleli dei sinottici si trova «dare» collegato a «pane» nei racconti delle moltiplicazioni dei pani (Mt 14,19; 15,36; Mc 6,37; 8,6; Lc 9,13.16) e nella preghiera del Signore (Mt 6,11 e Lc 11,3). Ugualmente i due termini «pane» e «dare» sono correlati in contesto pasquale anche in Gv 21,13 e Lc 24,30.

⁵¹ L'utilizzo di «dare» col senso di «tradito» e «consegnato» compare 60 volte nei vangeli.

⁵² Cf. BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica *Sacramentum caritatis* (2 febbraio 2007), n. 88, in EV vol. 24, n. 214.

cena resta unico, ma porta in sé una grazia complementare a quelli dei *segnì*, pronta a dischiudersi e a comunicarsi ogni volta che qualcuno farà “come” ha fatto lui.

Il verbo «fare - ποιέω» compare molte volte nelle due pericopi esaminate⁵³. In Matteo sono importanti anche le ricorrenze legate alla *giustizia superiore* richiesta ai discepoli⁵⁴. In Giovanni il verbo «fare» è collegato a «segno-σημείον»⁵⁵. Anche «fare - ποιέω» funziona da cerniera e articola i due versanti: quello rituale del «fare i segni» e un altro pratico, percorso da quanti faranno la «giustizia» e faranno «come» Gesù «mettendo in pratica» il suo «esempio». «Fare» compare anche accanto al «pane», che diventa «corpo» nei racconti dell’ultima cena, dove il «fare in memoria» (Lc 22,19 e 1Cor 11,24-25) è collegato a gesti definiti, perché il rito sia ripetuto⁵⁶. «Fare-ποιέω» è strettamente unito al «corpo» di Gesù, unica sorgente della grazia: col suo corpo «fa» i «segnì», «fa» i gesti del servo come «esempio»⁵⁷, riconosce il gesto «fatto» al corpo dei «più piccoli» come «fatto» a sé, comanda di «fare in memoria».

I due versanti della comunicazione della grazia - quello ordinario dei riti e quello straordinario della carità - si diramano dalla cerniera creata dai termini “dare” e “fare” a partire dal “corpo” di Gesù e manifestano la necessaria complementarietà tra rito e carità.

5. Bisogna avere a che fare con il corpo

Nel testo di Matteo sul giudizio universale il corpo di Cristo è *ripresentato* nel corpo dei “più piccoli”: lì avviene l’incontro di grazia. Misteriosamente il “giudice-re” riconosce il loro corpo come il suo proprio. È un corpo sofferente che si trasforma in un luogo di grazia per chi gli si avvicina nella carità. È un corpo che si fa linguaggio dell’uomo

⁵³ Mt 25,40.45; Gv 13,7.12.15.17.

⁵⁴ Mt 7,21.24.26;12,50.

⁵⁵ Cf. Gv 2,11.18.23; 3,2; 4,54; 6,2.14.30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18.37; 20,30. Una mappatura dei termini «fare», «segno», «servi», «ora» ricollega i testi della parabola dei talenti, del giudizio universale (anche in Mt 25,44), di Cana e della lavanda dei piedi, dove Gesù stesso si manifesta come il «servo».

⁵⁶ «Là dove, durante l’ultima cena il Gesù dei sinottici diceva: “Questo è il mio corpo”, il Vangelo di Giovanni sembra dire: “Questo, è il corpo”, e mostra quel corpo» (NAULT, *La lavanda dei piedi*, cit., pp. 14).

⁵⁷ Si ricordino i verbi utilizzati nella minuziosa descrizione dei gesti di Gesù, che descrivono il suo «fare».

e linguaggio assunto dal Figlio di Dio, linguaggio di verità, dove le parole a rischio di ipocrisia vengono espulse dalla scena per lasciare lo spazio all'unico linguaggio di sincerità dei gesti gratuiti. Per questo diventa necessario parlare di corpi, tanti quanti sono le persone servite e amate con i gesti di quanti si coinvolgono nella relazione gratuita, gesti di volta in volta diversi, perché adeguati alla situazione. Ma bisogna chiedersi quanto sia reale questa identificazione per poter affermare che questo incontro diventi un luogo di grazia. Un testo speciale di Paolo VI crea una meravigliosa cornice per descrivere la presenza di Cristo nelle opere di carità.

Nell'enciclica *Mysterium Fidei* sull'Eucaristia egli elenca i diversi modi attraverso i quali Cristo si fa "presente alla sua Chiesa". Al centro di questa cornice rituale e all'interno di un documento di carattere dogmatico sta un'affermazione estremamente interessante:

[Cristo] è presente alla sua Chiesa che esercita le opere di misericordia non solo perché quando facciamo un po' di bene a uno dei suoi più umili fratelli lo facciamo allo stesso Cristo, ma anche perché è Cristo stesso che fa queste opere per mezzo della sua Chiesa, soccorrendo sempre con divina carità gli uomini⁵⁸.

In questa formidabile affermazione è possibile rintracciare una doppia modalità della presenza di Cristo nel momento della carità: in colui che è servito nel suo corpo e in colui che serve con il suo corpo. Cristo è quindi "presente" nei corpi di tutte le persone che si coinvolgono: quanti sono serviti⁵⁹ e quanti servono.

Nella lavanda l' "esempio" è dato nello stesso corpo esposto di Gesù che compie il gesto⁶⁰, mentre nella descrizione del "giudizio" il corpo dei

⁵⁸ PAOLO VI, Lettera enciclica *Mysterium Fidei* (3 settembre 1965), n. 36, in EV vol. 2, n. 422.

⁵⁹ La medesima realtà è espressa da Papa Francesco nella bolla di indizione del giubileo straordinario della misericordia. Egli scrive: «In ognuno di questi "più piccoli" è presente Cristo stesso. La sua carne diventa di nuovo visibile come corpo martoriato, piagato, flagellato, denutrito, in fuga... per essere da noi riconosciuto, toccato e assistito con cura. Non dimentichiamo le parole di san Giovanni della Croce: "Alla sera della vita, saremo giudicati sull'amore"» (FRANCESCO, Bolla di indizione del giubileo straordinario della misericordia *Misericordiae Vultus* [11 aprile 2015], n. 15, in EV vol. 31, n. 463).

⁶⁰ «Questo è il corpo. Una parte del corpo, un corpo affaticato e indebolito. Il piede, corpo con incrostazioni di fango e di escrementi, corpo insudiciato dal contatto con il suolo polveroso della Palestina. [...] Se nel racconto sinottico dell'ultima cena Gesù dice:

“più piccoli” è riconosciuto come proprio dal “giudice-re”, così anche nell’esercizio della carità il Cristo è riconoscibile nei corpi delle persone coinvolte ed in essi si fa misteriosamente «presente alla sua Chiesa»⁶¹. È il linguaggio del corpo che viene messo in atto al massimo della sua efficacia! Infatti, «come la lingua, il corpo è materia, materia immediatamente significante, cioè istituita culturalmente come parola. [...] L’uomo esiste soltanto come *corporeità* il cui luogo concreto è sempre il *proprio corpo*. Questa corporeità è la sua stessa parola»⁶²: così nell’esperienza di carità i corpi entrano nel linguaggio simbolico della fede e i gesti si rivelano come *alfabeto* di un linguaggio comunicativo di grazia. *I corpi* diventano, insieme e l’uno per l’altro, linguaggio efficace della presenza e della grazia *del Cristo che serve ed è servito*, entrando a pieno titolo nella dinamica sacramentale. Infatti «tutti i sacramenti hanno a che fare con il corpo. Così come Cristo è “Parola fatta carne”, i sacramenti cristiani sono “parola di Dio che si espone in un corpo”»⁶³.

Se, quindi, i corpi diventano luogo di presenza e grazia proprio nel loro incontro di carità, occorre pure riconoscere che si tratta di una grazia, che deve essere spartita, condivisa, come *spezzata* tra quanti sono coinvolti⁶⁴. Questi corpi viventi ed agenti, luoghi di presenza e grazia,

“questo è il mio corpo”, qui il Vangelo di Giovanni mostra il corpo a cominciare da quello di Gesù, che viene esibito, letteralmente messo a nudo. Carne consegnata, prima della sua morte» (NAULT, *La lavanda dei piedi*, cit., pp.13-14).

⁶¹ A proposito della valenza simbolica del corpo sono importanti le seguenti affermazioni di Chauvet: «La nostra problematica di trasferimento dell’uomo nel campo del linguaggio è attraversata da capo a fondo dal corpo, l’*essere-corpo*. Infatti essa ci ha continuamente rimandati alla *mediazione del tutto contingente* di una lingua, di una cultura, di una storia, come al luogo stesso in cui si fa la verità del soggetto. Di questa positività, al di fuori della quale il soggetto potrebbe soltanto alienarsi nel regno delle fantasie, il corpo è l’espressione primordiale, questa faccenda - non è difficile riconoscerlo - è capitale per una teologia dei *sacramenti*, poiché la simbolica rituale che li costituisce richiede la messa in scena del corpo. Ora, è in questo linguaggio eminentemente sensibile e corporale che, secondo la tradizione ecclesiale, si compie la comunicazione più “spirituale” di Dio (quella dello Spirito Santo in persona) e, dunque, la verità del soggetto credente. Così, i sacramenti ci attestano che la dimensione più vera della fede si realizza soltanto nel luogo concreto del “corpo”» (L.-M. CHAUVET, *Simbolo e Sacramento. Una rilettura sacramentale dell’esistenza cristiana*, Elledici, Torino, 1990, p. 99)

⁶² *Ibid.*, p. 103

⁶³ Cf. NAULT, *La lavanda dei piedi*, cit., p. 94. In particolare la sua citazione di L.-M. CHAUVET, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Éd. De l’Atelier- Éd. Ouvrières, Paris 1997.

⁶⁴ «Chi è in condizione di aiutare riconosce che proprio in questo modo viene aiutato anche lui; non è suo merito né titolo di vanto il fatto di poter aiutare. Questo compito è

parole di un linguaggio simbolico intenso diventano come il *tempio* dello speciale dono di grazia. La sua celebrazione fruttuosa necessita solo della gratuità di chi non cerca ricompense, ma «ha fame e sete» (cf. Mt 5,6) solo della giustizia (cf. Mt 6,33) e la carità ha proprio la capacità straordinaria di anticiparla nella storia umana, esprimendo la sovrabbondanza dell'evento pasquale. «La misericordia, infatti, eccede; va sempre oltre è feconda. È come lievito che fa fermentare la pasta e come un granello di senape che diventa albero»⁶⁵.

6. La lavanda dei piedi: “esempio” o “segno”?

Il termine “σημεῖον-segno” è frequentemente abbinato a “τέρατα-prodigi” a costituire una coppia di termini, che, passando attraverso “μυστήριον”, sfocerà in *sacramentum*. Nel vangelo di Giovanni sono ben 17 ricorrenze del sostantivo “σημεῖον-segno” e 3 del verbo “σημαίνω”⁶⁶. Nei capp. 2-13 si susseguono una serie di “segni”, che permettono di “vedere” la presenza invisibile, rivelando la “gloria” e l'identità di Gesù. I «segni» narrati nella prima sezione del quarto vangelo attendono l'accoglienza della fede in Gesù (Gv 20,30-31). Questi «segni sono fatti da Gesù nel tempo della sua *sarx*. [...] e devono far nascere la fede nell'origine celeste di Gesù per i discepoli che si trovano di fronte alla sua *sarx*»⁶⁷. Ancora una volta si ha a che fare con il corpo di Gesù! Ma c'è una tenera e intensissima presenza del termine “σημεῖον-segno” all'inizio del vangelo di Luca quando l'angelo invita i pastori dicendo: «Questo per voi il segno: troverete un bambino avvolto in fasce, adagiato in una mangiatoia» (Lc 2,12). Il “segno” è indicato ai pastori non solo e non tanto come segnale riconoscimento - si tratta di un bambino come tutti gli altri! - quanto piuttosto come luogo della presenza e questo luogo è il Bambino nel suo corpo! È il primo indizio che la narrazione evangelica offre di una

grazia. Quanto più uno s'adopera per gli altri, tanto più capirà e farà sua la parola di Cristo: «Siamo servi inutili» (Lc 17, 10). Egli riconosce infatti di agire non in base ad una superiorità o maggior efficienza personale, ma perché il Signore gliene fa dono». (BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus Caritas est*, [25 dicembre 2005], n. 35, in EV vol. 23, n. 1598).

⁶⁵ FRANCESCO, Lettera apostolica *Misericordia et misera* (20 novembre 2016), n. 19, in AAS CVIII (2016), p. 1324.

⁶⁶ Cf. VANNI, *Il «segno» in Giovanni*, cit., pp. 39-58.

⁶⁷ G. BIGUZZI, *Il vangelo dei segni*, Paideia, Brescia 2014, p. 71.

grazia che si rende presente e si comunica attraverso il corpo e attraverso i “segni” compiuti nel corpo. Tra questi “segni” quello a Cana, il “primo” nella linea narrativa, è definito «ἀρχὴν τῶν σημείων» (v. 2,11), cioè il «segno-prototipo». Vi sono qui tutte le caratteristiche dei successivi: la sovrabbondanza del dono nella qualità e nella quantità del vino, lo stupore del maestro di tavola, la rivelazione della «gloria» (v. 2,11) ed il riferimento alla pasqua della quale non è ancora giunta l’«ora» (v. 2,4)⁶⁸. Nei successivi segni si aggiunge anche l’elemento della protesta⁶⁹. Questo elenco si sovrappone alla griglia realizzata all’inizio della ricerca: i “segni”, come li descrive Giovanni e il dono straordinario fuori dal rito sono nella medesima area della grazia. Ma rispetto ai “segni”, come si colloca la lavanda dei piedi, nella quale i gesti sono così minuziosamente descritti da sembrare ritualizzati? La lavanda e l’ “esempio dato” sono un luogo di grazia paragonabile ai “segni”?

Il racconto della lavanda segna l’apertura della seconda parte del quarto vangelo; questo passaggio potrebbe non essere così netto, ma piuttosto morbido e sfumato ed avere una funzione più complessa⁷⁰. Il tema dell’accoglienza, che fa da inclusione (cf. vv. 12,48; 13,20) e la doppia interpretazione danno all’episodio della lavanda la funzione di snodo tra le due sezioni del vangelo collegando il *tempo della rivelazione* attraverso i “segni” e il *tempo della sequela* dei discepoli, che ne imiteranno l’ “esempio”.

Nella lavanda Gesù si rivela messia-servo: essa è “segno” da vedere per giungere a credere oltre lo scandalo imminente della croce e comunica la grazia che rende “mondi” da aspettative diverse dal messianismo di Gesù. La lavanda è al tempo stesso anche “esempio” da imitare e rivivere per diventare “beati” “mettendo in pratica queste cose”.

Su questa linea interpretativa complessa della lavanda dei piedi si muove anche Benedetto XVI, il quale afferma:

⁶⁸ Vanni affronta la sua ricerca passando in rassegna uno ad uno i “segni” ed individua alcune caratteristiche ricorrenti. Si veda VANNI, *Il «segno» in Giovanni*, cit., pp. 47-57.

⁶⁹ La caratteristica della protesta è anche rilevata da Vanni nel suo studio in due momenti: nella polemica dei Giudei contro Gesù in Gv 6,41-47 e in tutto il clima polemico, che segue la guarigione del cieco nato narrato in Gv 9.

⁷⁰ G. Biguzzi afferma che la lavanda dei piedi non fa parte della sequenza dei “segni”, sequenza che terminerebbe al capitolo 12 con l’amara considerazione sulla non accoglienza di fede verso Gesù nonostante i suoi «segni» (Gv 12,37). Gesù compirebbe una azione didattica verso i suoi Cf. BIGUZZI, *Il vangelo dei segni*, cit., p. 69.

il dono diventa poi un modello, il compito di fare la stessa cosa gli uni per gli altri. I Padri hanno qualificato questa duplicità di aspetti della lavanda dei piedi con le parole *sacramentum* ed *exemplum*. *Sacramentum* significa in questo contesto non uno dei sette sacramenti, ma il mistero di Cristo nel suo insieme [...]. L'insieme di dono ed esempio, che troviamo nella pericope della lavanda dei piedi, è caratteristico per la natura del cristianesimo in genere. [...] Il Signore allarga il *sacramentum* facendone l'*exemplum*, un dono, un servizio per il fratello⁷¹.

Nell'unico gesto è quindi presente il “segno”-*sacramentum* con la sua grazia e l'*exemplum*, che, messo in pratica, comunica la grazia. Il dono del *sacramentum* appare consistere proprio nell'*exemplum* e nella grazia di poterlo accogliere e praticare.

La lavanda dei piedi potrebbe dunque essere il vero sacramento della “presenza reale”. Più ancora forse, potrebbe esserne il modello impossibile: l'esito impossibile - va ribadito - di ciò che i sacramenti tentano, sempre invano, di esprimere e di operare. La lavanda dei piedi non sarebbe dunque da annoverarsi tra i sacramenti. Sarebbe piuttosto la “verità sacramentale” in sé. Dunque non un sacramento. Questo si sa... non lo è. Ma non per difetto, bensì per eccesso⁷².

E questo “eccesso”, che sembra identificarsi con l'esondare della grazia dal rito, è disponibile per chiunque accolga e “metta in pratica” l'“esempio” dato da Gesù. Quindi, se a Cana ci fu il «primo dei segni», nel quale Cristo manifestò la sua gloria, parimenti durante la cena lavando i piedi egli pose quello che può essere definito il “*primo*” degli esempi, l'esempio *prototipo*, capace di originare altri gesti di amore e servizio gratuito. L'avverbio “come”, si è detto, sottolinea proprio questa capacità generativa. Chi farà “come” ha fatto Gesù è fornito della grazia necessaria per andare dall'accoglienza dei “segni” nella fede all'accoglienza dell'atteggiamento interiore di Cristo nella propria esperienza esistenziale. E nell'uno e nell'altro *versante* incontra la grazia⁷³.

⁷¹ BENEDETTO XVI, *Omelia per la Messa in «Cæna Domini»* (20 marzo 2008), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. 4.1 (2008), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, pp. 449-451. Per un commento a questa omelia di Benedetto XVI si veda NAULT, *La lavanda dei piedi*, cit., pp. 75-79.

⁷² NAULT, *La lavanda dei piedi*, cit., p. 95.

⁷³ «È il momento di dare spazio alla fantasia della misericordia per dare vita a tante nuove opere, frutto della grazia. La Chiesa ha bisogno di raccontare oggi quei “molti altri segni” che Gesù ha compiuto e che “non sono stati scritti” (Gv 20,30), affinché siano espressione

«Nella loro materialità significativa i sacramenti costituiscono così un blocco ineludibile che sbarrata la strada a ogni rivendicazione immaginaria di presa diretta, individuale e interiore, sul Cristo»⁷⁴. Infatti non si tratta mai, lo si sottolinea, di *saltare* la mediazione sacramentale della comunicazione della grazia, quanto piuttosto di vedere insieme sia la *radice* ed i *frutti*: la *radice* nell'essere corpo del Verbo stesso, fonte della grazia e *corpo di “esempio”*, e i *frutti* nella infinita possibilità dei gesti quotidiani di ogni situazione e tipo; *frutti*, che proprio in quanto realizzati dalle persone attraverso i loro corpi, sono universalmente accessibili.

7. Può essere “ripetuta” la carità?

Nella lavanda Gesù compie un gesto preciso, che non è entrato nel novero dei sacramenti⁷⁵. Eppure, «questo racconto comprende tutti gli elementi dell'istituzione di un sacramento: un'azione, interpretata come azione simbolica, e il comando di ripeterla»⁷⁶. Per la lavanda dei piedi gli elementi che sembrano istituirla come sacramento sono molto più precisi che per altri riti entrati nel settenario. La differenza viene dalla consapevolezza e dal vissuto della comunità ecclesiale, che ripete il gesto della lavanda senza riconoscerla un sacramento⁷⁷. Che cosa è accaduto?

Gesù esprime coi gesti e spiega con le parole ciò che vive dentro di sé e lo propone come atteggiamento da rivivere. Ma se gesti e parole possono essere istituiti e ripetuti, come può essere istituito e programmato un atteggiamento personale del cuore?!⁷⁸. Gesù esteriormente sembra istituire un sacramento, per rilanciare un atteggiamento, che restando possibile esclusivamente nella libertà personale, resta necessariamente non istituibile⁷⁹. «È come se Gesù avesse deciso di istituire un rito destinato a

eloquente della fecondità dell'amore di Cristo e della comunità che vive di Lui. Sono passati più di duemila anni, eppure le opere di misericordia continuano a rendere visibile la bontà di Dio» (FRANCESCO, *Misericordia et misera*, cit., n. 18, in AAS, cit., p. 1323).

⁷⁴ CHAUVET, *Simbolo e Sacramento*, cit., p. 107.

⁷⁵ Di particolare interesse sulla sacramentalità della lavanda dei piedi è la posizione di Bernardo di Chiaravalle che la inserisce nell'elenco dei sacramenti. Una breve sintesi della sua posizione è illustrata in NAULT, *La lavanda dei piedi*, cit., pp. 67-73.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁷⁷ Ivi: cf. l'affermazione di J. Moingt riportata nella nota n. 5.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 17-19.

⁷⁹ Sul rapporto tra sacramento dell'Eucaristia ed etica del dono e del servizio si veda in particolare M. REGINI, *Viventi in Cristo Gesù. Il fondamento sacramentale dell'etica*,

non poter mai essere compiuto ritualmente»⁸⁰. Nella pericope del giudizio universale si capisce meglio come la carità *non sia codificabile in un rito*. Le opere di carità e misericordia, che fanno da *lasciapassare* per il regno, sono via via ricordate in modo sempre più sommario ed indefinito. In effetti la misericordia agita oggi verso qualcuno in risposta ad un bisogno specifico non potrà e non dovrà essere uguale domani, anche dovessero essere uguali i gesti. Nel carità esiste qualcosa di non ritualizzabile, perché gli atteggiamenti, i gesti e le parole devono obbligatoriamente essere aderenti al contesto nel quale accadono, affinché le persone vivano un vero incontro nella libertà generosa del servire⁸¹. Questo incontro nella verità accenderà la scintilla della presenza di Cristo e farà fluire la grazia. La carità è dunque “*sacramento di grazia nell’incontro*”, che trasforma l’occasione in *kairòs* di grazia. In alternativa una carità fatta di gesti ripetitivi e parole di circostanza resterebbe miseramente intrisa di ipocrisia farisaica. Papa Francesco a questo proposito scrive:

Le opere di misericordia sono “artigianali”: nessuna di esse è uguale all’altra; le nostre mani possono modellarle in mille modi, e anche se unico è Dio che le ispira e unica la “materia” di cui sono fatte, cioè la misericordia stessa, ciascuna acquista una forma diversa⁸².

Risulta chiaro che ci si trova di fronte ad una grazia, che accade in una situazione, che non può essere ripetibile, ma che chiede

di rimanere vigili come sentinelle, perché non accada che, davanti alle povertà prodotte dalla cultura del benessere, lo sguardo dei cristiani si indebolisca e diventi incapace di mirare all’essenziale. Mirare all’essenziale. Cosa significa? Mirare Gesù, guardare Gesù nell’affamato, nel carcerato, nel malato, nel nudo⁸³.

Cittadella Editrice, Assisi 2008, pp. 355-372.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 123.

Sul rapporto tra sacramento dell’Eucaristia ed etica del dono e del servizio si vede in particolare *ibid.*, pp. 355-372.

⁸¹ «Diamo, quindi, spazio alla fantasia della carità per individuare nuove modalità operative. In questo modo la via della misericordia diventerà sempre più concreta» FRANCESCO, *Udienza giubilare*, (30 giugno 2016); http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2016/documents/papa-francesco_20160630_udienza-giubilare.html (consultato il 30 settembre 2018).

⁸² FRANCESCO, *Misericordia et misera*, cit., n. 20, in AAS, cit., pp. 1325-1326.

⁸³ ID., *Udienza giubilare*, (30 giugno 2016), cit.

In ultimo non può essere tralasciato che la carità appare come un luogo di grazia per le “moltitudini”. Sia nel testo di Matteo, sia in quello di Giovanni si è visto che i destinatari del dono di grazia sono le “moltitudini” dei convocati e di quanti sono invitati alla “cena” del pane e del vino “dati per tutti”. La misericordia, la carità e il servizio sono un *lasciapassare* universale per essere salvati; sono *un luogo di grazia* per tutti, necessario per quanti hanno visto i “segni” ed hanno creduto, ma al tempo stesso *disponibile e sufficiente* per chi non crede e non conosce Cristo. È un dono di grazia che scavalca i confini del rito e dell’appartenenza e diventa disponibile per tutti nel contatto con il corpo di Cristo, *un corpo a corpo* con Cristo. Il contatto dei corpi di chi serve e di chi è servito, quando vissuto nella generosità e nella gratitudine appare come un *kairòs di grazia*. Ma questo accade anche al di là della consapevolezza personale? La non ritualizzabilità e la gratuità assoluta impediscono di agire una carità finalizzata alla ricompensa, pena lo svuotamento stesso del gesto e il suo scivolamento verso l’ipocrisia. Se il versante dei riti offre la certezza del dono con la certificazione ecclesiale a priori, il versante del dono di grazia libero può contare solo su una certificazione a posteriori attraverso i segni esteriori⁸⁴. Così la grazia ricevuta nell’esercizio della carità non può che essere dichiarata in un “a posteriori”, cioè al di là della morte stessa, così come rappresentato nella scena del giudizio finale del vangelo di Matteo. Qui si entra nel campo della salvezza e del giudizio personali e si può solo chiudere la bocca, perché solo a Dio spetta la parola, la parola della *benedizione*. Qui la teologia tace, perché si valica il campo della vita terrena. La teologia tace in quanto entra nel campo segreto della coscienza nella quale germina e fruttifica l’atteggiamento del servizio gratuito e della misericordia generosa. E la coscienza è lo spazio riservato al dialogo intimo tra la persona e Dio. È inevitabile in questo tempo correre con la mente ai tanti gesti, ai tanti luoghi dove donne e uomini scavalcano i confini del dovere professionale muovendo verso il più ampio campo della gratuità, là dove può accadere anche che la grazia scavalcando straordinariamente i confini del rito prestabilito possa comunicarsi ed essere condivisa nei gesti dell’amore sempre nuovi e adeguati al momento.

⁸⁴ Come Mosè e Pietro che riconoscono e certificano che si tratta dello stesso dono accolto sia da quanti hanno partecipato al rito, sia da quanti lo hanno ricevuto senza un rituale prefissato.

8. Riflessioni ulteriori che urgono nel tempo attuale di pandemia

Il dialogo tra i dati del percorso di questa ricerca con la situazione creata dalla pandemia in corso produce ulteriori riflessioni che rafforzano quanto già emerso e possono risultare di grande aiuto a ripensare alla vita ordinaria della chiesa, in particolare nel suo rapporto con la vita liturgica. Infatti, ciò che i tempi eccezionali mettono in evidenza è qualcosa che riguarda direttamente la normalità e indica vie per rimettere in ordine le priorità. Ci si limita a suggerire alcuni criteri.

Innanzitutto nel tempo di pandemia c'è *un corpo che grida!* È il corpo malato e sofferente, il corpo solo, distanziato, rinchiuso in quarantena, ricoverato, negato e già chiuso nella bara⁸⁵; il corpo che non può “celebrare” dolore, amicizia, amore, compassione e lutto. Il senso comune ha riscoperto il corpo come “sacramento dell’umano”. Può la liturgia non ascoltare questi corpi che gridano? Il linguaggio sacramentale, come si è visto nella ricerca sulla carità come luogo di grazia, esige il corpo. Ogni comunicazione di grazia necessita del corpo, dei corpi; i molti corpi di cui liturgia e carità si popolano, anche se in questo tempo si lamenta soltanto la mancanza della Comunione al Corpo Eucaristico di Cristo⁸⁶, senz’altro significativa, ma vissuta come l’unica mancanza, tutta individuale. La centralità simbolica del corpo non è sostituibile. Soltanto nei concreti corpi viventi si realizza il patto che la liturgia celebra rappresentandolo, patto che parte dalla Parola ascoltata e si traduce nei gesti della carità, patto suggellato in quel rito, che attualizza il corpo preciso di Cristo, nel quale il patto è stabilito. Questo il corpo che liturgia e carità necessitano. Per questo si può dire che senza corpo non può esserci liturgia reale, anzi senza i molteplici “corpi” tutti necessari a celebrare una liturgia in grado di attualizzare il corpo di Cristo: il corpo ecclesiale nel suo manifestarsi concreto nell’assemblea convocata, il corpo del ministro che compie i gesti, i corpi dei fedeli che partecipano, il corpo del Cristo

⁸⁵ Sul tema delle esequie nel tempo della pandemia da coronavirus cf. D. CRAVERO, in «Rivista di Pastorale Liturgica», Marzo 2020, pp. 27-31.

⁸⁶ Il primo sacramento di cui manca la visibilità nella liturgia al tempo della quarantena è il Corpo di Cristo che è l’assemblea liturgica; manca pure al ministro la visibilità del Corpo di Cristo della Comunità per la quale e con la quale inevitabilmente celebra, unito nel mistero; tale visibilità manca ai fedeli che non possono radunarsi a celebrare, né per altri momenti comunitari. Ma l’assenza di questi elementi non è ugualmente percepita come drammatica e significativa.

nell'Eucaristia⁸⁷; e i corpi di ogni fedele carico dei gesti quotidiani, offerta indispensabile per un “sacrificio perenne gradito” a Dio. Dopo questo tempo sarà importante aprire processi per riscoprire una consapevolezza “sacramentale” dell’essere Chiesa, corpo di Cristo, costituita tale dall’azione dello Spirito che la fa un “solo corpo e un solo spirito”⁸⁸ sempre, anche se “distanziata” fisicamente. Una chiesa di cui si è tutti membri a partire dall’unico Battesimo (cf. Ef 4,4-5), che trasforma il battezzato in “tempio dello Spirito” (cf. 1Cor 3,16; 6,19). Per questo in merito ai tanti tentativi messi in atto per sopperire alla mancanza di celebrazioni comunitarie un *primo criterio* che emerge è quello della “*commensurabilità*” tra linguaggio rituale e media utilizzato per comunicare, per evitare pericolose *volatilità liturgiche* col rischio di approcci sempre più individualistici. Per “commensurabilità” si intende comunicare Parola con parole, luoghi e volti con immagini e rinnovare l’attenzione ai suoni - come le campane - per mantenere il senso di comunità e per offrire nutrimento spirituale in questo tempo difficile. L’assenza del corpo non può essere sostituita, come l’esperienza esistenziale di molte grida. Là dove il corpo è confinato, nelle case e nelle corsie d’ospedale o per le strade per chi la casa non ce l’ha, là dove i corpi sono ora confinati è il tempio di un “culto spirituale” reale. Si potrà riscoprire la preghiera e la carità domestiche e l’attenzione ai poveri come luoghi d’incontro corporale con Cristo. Il testo di Paolo VI⁸⁹ riproponeva alla chiesa proprio questa presenza molteplice del Cristo. La cura pastorale da parte dei presbiteri e degli operatori pastorali, oggi tanto concentrata sulle celebrazioni è ora provocata a sfuggire al rischio di esaurirsi in esse, ma inventerà i modi più adatti per manifestare sincero desiderio di restarsi vicini, pieni di premura, vivendo la carità tipica della vita della comunità.

La seconda riflessione riparte dall’episodio della lavanda dei piedi che, secondo l’originalità del racconto giovanneo, salta a piè pari di narrare i gesti rituali sul pane e sul vino: in questa scelta c’è forse la contestazione ad una deriva ritualistica già incipiente all’inizio della vita della comunità cristiana? La lavanda dei piedi troverà alla fine una sua collocazione nella vita della chiesa, che non vedrà in essa un sacramento. È possibile leggervi una seria fedeltà ecclesiale a quanto il testo intende trasmettere. Il gesto

⁸⁷ Cf. G. TORNAMBÈ, *Liturgia, corpo e con-tatto*, in «Rivista di Pastorale Liturgica», marzo 2020, pp. 15-19

⁸⁸ Terza Preghiera Eucaristica

⁸⁹ Testo citato nel paragrafo 5.

della lavanda, proprio perché non sarà un sacramento, nella sua unicità annuale segna in modo stridente nella vita liturgica un'anomalia assolutamente necessaria: l'irruzione di un gesto quotidiano in un contesto rituale liturgico! Il suo ripetersi una tantum nell'anno liturgico sta lì a creare sempre una salutare spaccatura, una vera e propria "crepa" nel rito; sta lì a contestare ogni ripetizione del rito svuotata e separata dalla esperienza vitale dei partecipanti. Piuttosto, l'esperienza esistenziale dei singoli è trascinata nell'intima comunione col Signore, perché ogni volta possano attingere al pane la forza per "fare come" il Maestro e possano suggellare nel vino l'alleanza dei discepoli-servi con il Messia-servo. Qui emerge come secondo criterio utile alla ordinaria vita liturgica: il criterio della *complessità della vita cristiana*, che non può accontentarsi di mettere in scena dei riti, che senza la presenza del simbolo fondamentale del corpo e senza riferimenti seri alla vita reale diventerebbero pratica farisaica e vuota. Eppure l'impossibilità di celebrare comunitariamente l'Eucaristia sembra avere trovato come unica risposta la riproposizione di messe in tv o in streaming. I processi da aprire saranno proprio quelli volti a far maturare nei cristiani e nella vita comunitaria l'urgenza di sfuggire al rischio di un sacramentalismo che si morde la coda, per dare pieno spazio alla Parola e alla Carità, altri pilastri indispensabili della vita cristiana.

Si assiste anche alla ricerca quasi spasmodica di molti, laici e presbiteri, della celebrazione ad ogni costo in tempo di quarantena; questo sembra segnalare un rischio già presente di una liturgia "as-tratta" o "dis-tratta" dalla realtà, vissuta dentro il cerchio protettivo di una ritualità consolante, ma decisamente fuori dalla storia. La liturgia, invece, per sua natura è memoriale delle *mirabilia Dei* del passato, che attualizzate danno vigore salvifico al rito celebrato nel presente, aprendo ad una speranza credibile. Il mistero pasquale della croce e risurrezione "inchioda" la fede alla storia e fonda una liturgia sana e non "a-storica"; una liturgia che nel dialogo con la carità e la storia e alla luce della Parola ritrova il suo radicale innesto con la vita dei fedeli celebranti, restando capace di parlare all'uomo. Come visto sopra nel gesto della lavanda, l'irruzione del quotidiano nel rito sembra "de-sacralizzare" il rito stesso, evitando il rischio di una liturgia de-contestualizzata, a-storica. Talvolta si incrocia una certa difesa esasperata della sacralità della liturgia come ultimo baluardo ecclesiastico-clericale; questa non può trovare altra risposta seria, se non in una fede nuda, come il Cristo sulla croce, nudo davanti a tutti e davanti all'amore del Padre, come nudo per lavare i piedi ai suoi. Soltanto la "de-sacralizzazione" della liturgia, antagonista della de-

contestualizzazione storica e comunitaria, spezzando il cerchio del ritualismo autoreferenziale, permette che la grazia, comunicata nella liturgia, possa santificare la vita, raggiungendo lo scopo stesso della liturgia, nello “stile dell’incarnazione” e non piuttosto nello “stile del tempio”: è il sovrabbondare della grazia verso la vita. Il tema della carità come luogo, spazio, occasione di grazia mette bene in luce questo aspetto. La totale e assoluta collocazione della carità nella situazione esistenziale, nei gesti precisi, nelle scelte di servire, nei sentimenti di compassione e dedizione dice con urgenza alla liturgia celebrata che, come non c’è liturgia senza corpi, non può esserci liturgia senza collocazione puntuale nella vita, nella storia, nei luoghi con la loro drammaticità a volte felice e a volte dolorosa. Quello tra carità e liturgia, è un dialogo quanto mai fecondo, perché la liturgia possa ancora vivere di una *actuosa participatio* di fedeli inseriti nella vita della propria società. Dunque il terzo criterio che si può individuare è la *dialogicità tra liturgia e vita reale*.

Un’ultima riflessione parte dal rapporto tra il tempo della liturgia, i tempi delle esperienze personali e il tempo della storia. Nel tempo della quarantena le celebrazioni pasquali avranno un tono assolutamente inedito. Qualcuno ha sentito addirittura il bisogno di ricordare che la data della pasqua non può essere spostata. In questo tempo c’è soltanto una liturgia silenziosa, che imperterrita continua a rispettare i suoi ritmi. Il suo marciare, cadenzato dalla legge del tempo, pur apparendo il più forte contrasto con l’attuale senso di sospensione totale, sottolinea la presenza di altro, anzi dell’Altro proprio dentro nella storia, un Altro che non si sottrae. Lo stridente contrappunto della liturgia con la realtà dolorosa della pandemia è apparente e assolutamente salutare, perché apre la visione della realtà ad un oltre invocato e atteso, provvidente. Dice che come i ritmi del tempo, delle stagioni, del cosmo, e ancora di più, il mistero ripresentato nella liturgia sfugge alla manipolazione dell’uomo, perché più grande e ricco di significato. E non è forse questo il messaggio più forte che viene dalla pandemia all’umanità tecnologica? D’altra parte i ritmi delle esperienze personali, raramente coincidono con quelli della liturgia, così come i gesti della carità hanno una loro tempistica. Una spiritualità più robusta potrà scoprire quella *sincronicità misteriosa* tra la liturgia, storia e vita. La carità con le sue urgenze insegna come il *kairòs* accade quando si coglie nella situazione il suo senso misterioso, cioè pregno della presenza di Dio. Il contrasto tra il ritmo della liturgia e quello della vita apre lo spazio alla trasformazione del tempo in *kairòs*, spazio nel quale la grazia può agire nei gesti di carità, operando la trasformazione personale e

sociale, che è il sovrabbondare della grazia nella vita. È proprio questo il *quarto criterio* che può essere colto in questo tempo: la *sincronicità misteriosa* tra la liturgia e la vita unita ad una spiritualità capace di esplorarla, per coglierne la sapienza che può illuminare la vita nelle sue esperienze concrete.

9. La carità, “sacramento, fuori dal tempio”

Nel percorso della ricerca originaria a suo modo la Carità appare come *un kairòs di grazia, capace di attualizzare la presenza di Cristo*, che serve ed è servito; *prendono corpo* quelle relazioni di giustizia e di comunione tipiche del regno dei cieli. Questo *kairòs* ha un suo linguaggio unico e irripetibile; in un linguaggio sempre contestualizzato e diverso rispetto a quello rituale, si dischiude il dono di grazia.

Il linguaggio del corpo coi suoi gesti di carità diventa espressione di fede, adesione ad una dinamica salvifica universale⁹⁰; come una professione di fede espressa attraverso un proprio linguaggio sempre nuovo e situato, capace di contestazione ad ogni ritualismo, innescando una reciprocità salutare alla dinamica rituale perché non decada in ripetitivo formalismo, e salutare anche all’esercizio stesso della carità perché non si limiti ad azioni puramente materiali.

Il rapporto tra i *luoghi rituali* di grazia e la *carità* è perciò complementare e necessario, mai alternativo! Anzi proprio nel confronto con la situazione della pandemia appare ancora più forte quanto sia salutare tale reciprocità. La speciale grazia nella carità ha bisogno di essere spartita. Il rapporto con l’Eucaristia appare simbiotico e biunivocamente sorgivo e propedeutico: nel gesto di carità e nel pane spezzato è l’unica presenza di Cristo che va condivisa e che lega nella nuova fraternità del regno chi si lascia coinvolgere vitalmente. Si può, quindi, forse arditamente, usare per la carità l’espressione “sacramento fuori dal tempio”: essa ha le caratteristiche di un luogo di grazia, che va *oltre i codici del rito*, della *ministerialità istituita*, dell’*appartenenza ecclesiale*; e forse anche *oltre il codice della fede*, ma su quest’ultimo aspetto si può solo tacere. Se all’inizio la domanda era sul rischio di diluire la sacramentalità e di perderne le specifiche cristiane, ora sembra più preponderante il sovrabbondare della grazia, che ogni esperienza umana

⁹⁰ Cf. CHAUVET, *Simbolo e Sacramento*, cit., pp. 108-109.

tocca e trasforma in via di salvezza. Le mille corsie piene di uomini e donne nella sofferenza e di altri nel servizio non assomigliano ad un altro *tempio* dove la sovrabbondanza della grazia tocca misteriosamente i cuori spingendoli verso un operare gratuito, profondamente responsabile e consapevole, verso l’atteggiamento nel servire che mette in pratica l’esempio del Cristo che si china per lavare i piedi? Questo *altro tempio* è dove si trova l’uomo che serve e l’uomo che è servito, nei quali si fa presente Cristo; questo *tempio* non è alternativo, infatti la chiesa continua a celebrare la liturgia.

Restano da approfondire ulteriormente alcune questioni: come la grazia può avere una destinazione universale? Quale rapporto con la fede? Domande di una certa “periferia” della teologia, ma feconde per la vita della chiesa e la vita quotidiana degli uomini, cristiani e non. Occorre ricordare che per il suo specifico statuto la carità impone sempre una domanda:

Vuoi onorare il corpo di Cristo? Non trascurare la sua nudità; non onorarlo [in chiesa] con vesti di seta, non trascurarlo fuori mentre è consunto dal freddo e dalla nudità. Colui infatti che ha detto: “Questo è il mio corpo” e ha confermato il fatto con la parola, ha detto: “Mi avete visto affamato e non mi avete dato da mangiare. Ciò che non avete fatto a uno di questi più piccoli, lo avete rifiutato a me!”. [Il corpo di Gesù Cristo che sta sull’altare] non ha bisogno di vesti, ma di un’anima pura; [Il corpo di Cristo nella persona dei poveri] ha invece bisogno di molta cura⁹¹.

Fausto Focosi
via Isonzo 57
60124 - ANCONA
faustofocosi@gmail.com

Abstract

Lo studio parte dalla domanda: *nell’esercizio della carità esiste una grazia? È paragonabile a quella dei sacramenti?* La base del lavoro è ovviamente biblica ed inizia dai testi di Nm 11 e At 10 nei quali si riscontra la presenza di una grazia fuori da un rito e se ne individuano le

⁹¹GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelie sul vangelo di Matteo*, vol. 2, a cura di S. Zincone, Città Nuova, Roma 2003, pp. 358-359.

caratteristiche, per ricavarne una griglia con la quale verificare la presenza della grazia nella carità nei testi del giudizio universale in Mt 25 e della lavanda dei piedi in Gv 13. I due versanti, rituale e “libero” sui quali discende la grazia, si riuniscono attraverso i verbi “fare” e “dare” trovando la sua sorgente nel Corpo di Gesù fisico, rappresentato o attualizzato nel rito. Così la Carità appare come *un kairòs di grazia, che attualizza la presenza di Cristo*. La carità “sacramento fuori dal tempio”? Mai alternativo ai riti, ma *oltre i codici di rito, ministerialità, appartenenza ecclesiale*; e forse anche *oltre il codice della fede*, ma su quest’ultimo aspetto la teologia può solo tacere.

The study starts from the question: *is there a grace in charity? Is it comparable to that of the sacraments?* The point of departure for this research is the biblical background of Nm 11 and Ac 10, where grace is said to exist outside a rite: from here, we can identify the characteristics of grace and obtain a grid to verify the presence of grace within charity mentioned in universal judgment texts (Mt 25) and the washing of the feet (Jn 13). The ritual and “free” sides on which grace descends are joined through the verbs “to do” and “to give” and find the originating source of grace in the physical Body of Jesus, represented or actualised in the rite. In this way Charity appears as a *kairòs of grace actualising the presence of Christ*. Is then Charity a “sacrament outside the temple”? *Never an alternative to rites, but beyond the codes of ritual, ministry, ecclesial belonging; and perhaps even beyond the code of faith*; however, on this last aspect theology can only be silent.

Parole chiave

Lasciapassare, versante, griglia, codice, *kairos*, sacramento nell’incontro, tempio.

Keywords

Pass, slope, grid, code, *kairos*, sacrament in the meeting, temple.

L'INIZIAZIONE CRISTIANA: DINAMICA GENERATIVA DELLA COMUNITÀ ECCLESIALE

Davide Barazzoni*

«Cristo vive. Egli è la nostra speranza e la più bella giovinezza di questo mondo. Tutto ciò che Lui tocca diventa giovane, diventa nuovo, si riempie di vita. Perciò, le prime parole che voglio rivolgere a ciascun giovane cristiano sono: Lui vive e ti vuole vivo!»¹.

Con queste parole papa Francesco introduce la sua ultima esortazione apostolica rivolta ai giovani, ma che è un'iniezione di fiducia per tutte le comunità cristiane. In queste poche parole iniziali si dice una verità di fede che sta alla base di ogni azione pastorale e di ogni tentativo di evangelizzazione (più o meno efficace). Anche per parlare di iniziazione cristiana e di cammini di crescita all'interno delle nostre comunità è conveniente e fruttuoso partire dalla constatazione che Cristo è vivo e ci vuole vivi, per questo ogni atteggiamento "mortifero" e "pessimista" ci allontana dalla nostra fede e dal messaggio evangelico². Certo la situazione demografica e partecipativa della nostra realtà italiana e delle singole parrocchie sembra dirci il contrario. Con una battuta si potrebbe dire che in alcune chiese l'unico giovane presente è proprio Cristo custodito nel tabernacolo e che tra le panche si vedono solo teste bianche e bastoni della vecchiaia. È vero che ci sono realtà ecclesiali che possono smentire queste affermazioni, ma resta il fatto che gli ultimi dati ISTAT ci dicono come l'Italia sia sempre più un paese che invecchia e che non fa figli fino a raggiungere numeri di denatalità mai avuti dal 1861³.

Oltre a questi dati sociologici, legati alla popolazione e al numero sempre più basso di bimbi nati in Italia, si aggiungono quelli ecclesiali di un progressivo calo di partecipazione, di adesione alla vita cristiana e ai sacramenti, che rendono le nostre comunità parrocchiali realtà sempre più

* Docente incaricato di teologia spirituale all'Istituto Teologico Marchigiano.

¹ FRANCESCO, Esortazione apostolica postsinodale *Christus vivit* (25 marzo 2019), n. 1.

² «Una delle tentazioni più serie che soffocano il fervore e l'audacia è il senso di sconfitta, che ci trasforma in pessimisti scontenti e disincantati dalla faccia scura. Nessuno può intraprendere una battaglia se in anticipo non confida pienamente nel trionfo. Chi comincia senza fiducia ha perso in anticipo metà della battaglia e sotterra i propri talenti» (FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 85).

³ Cf. www.istat.it/it/popolazione-e-famiglie.

piccole e meno rilevanti così come annotava già nel 2015 L. Diotallevi nel suo articolo dal titolo “*Più piccolo, più religioso, meno rilevante*”⁴.

In questi giorni poi stiamo vivendo un’ulteriore sfida, del tutto nuova, legata al dramma della diffusione del virus Covid-19 e delle misure di contenimento per evitare il contagio, con la sospensione di tutte le attività pastorali (e non solo) e l’attivazione di nuovi canali comunicativi. A questa “inaspettata” e “disarmante” condizione non eravamo certo preparati, ma “non tutto il male viene per nuocere” e forse le cose che si sostenevano in precedenza come concetti pastorali (per esempio la famiglia come “chiesa domestica”, il valore centrale del genitore nel percorso di catechesi dei figli, il dare spazio alla creatività e alla fantasia utilizzando anche i nuovi linguaggi mediatici) oggi sono da vivere nel concreto per evitare di disperderci ed isolarci dentro questo tempo così dilatato e indefinito. Per non cadere dunque nel pessimismo e in una visione disfattista della realtà ecclesiale si può e si deve tener conto delle parole di papa Francesco che ci ricordano come se c’è una realtà cristiana in qualsiasi parte del mondo essa non può non essere viva e giovane, non può non esprimere vivacità e fecondità. È proprio questo il primo elemento pastorale, e non solo, che suggerirei come punto di partenza per una rinnovata iniziazione cristiana: una comunità vivace e generativa.

1. Una comunità vivace e generativa

A partire dai primi passi della Chiesa, le comunità cristiane sono sempre state segno di un lievito e di un fermento che più che guardare ai numeri e alla estensione demografica aveva a cuore il messaggio evangelico e l’amore tra i fratelli. San Paolo esortava tutte le sue comunità a restare salde nella fede e non scoraggiarsi anche quando si trovavano in situazioni di minoranza o di marginalità. La mia esperienza parrocchiale come coadiutore ormai da otto anni in una unità pastorale della diocesi di Senigallia mi ha insegnato come il primo passo sia proprio mantenere viva e vivace la comunità attraverso le varie dimensioni del vivere e del pregare, coniugando il ritmo liturgico con quello della vita della gente. Se una comunità si sente già morta o vive solo di nostalgia e di rimpianti difficilmente potrà esprimere un cammino di iniziazione fruttuoso e

⁴ Cf. L. DIOTALLEVI, *Più piccolo, più religioso, meno rilevante*, in «La Rivista del Clero Italiano» 11 (2015), pp. 771-784.

significativo ma continuerà a “distribuire” sacramenti secondo una modalità “take-away” che non giova a nessuno.

Si capisce allora come una chiave di volta per il futuro della Chiesa e dei cammini di iniziazione cristiana sarà trovare il modo di vivacizzare le nostre comunità attraverso processi di accorpamento e di collaborazione delle parrocchie e delle diocesi che ormai da anni sono in atto nella Chiesa italiana. Non significa necessariamente creare delle mega parrocchie in cui far confluire tutti i ragazzi e i cammini di iniziazione ma piuttosto creare degli spazi di condivisione e di collaborazione tra catechisti, famiglie, ragazzi, soprattutto sul fronte della formazione e della programmazione. Nella realtà in cui opero ci sono quattro parrocchie, ognuna con la sua storia e il suo tessuto sociale simile ma non identico, anzi a volte sorprendentemente differente nonostante la minima distanza geografica tra l'una e l'altra. Di queste quattro parrocchie una come numero di abitanti e come vivacità certamente rischia di fagocitare le altre (10 mila abitanti la più grande, le altre tre contano due mila abitanti ciascuna). Eppure in questi anni, a fronte di alcune fatiche e alcune resistenze, si sono creati spazi di collaborazione favorevoli tra catechisti, famiglie e comunità dando anche la possibilità a ciascuno di poter “scegliere” a quale comunità fare riferimento per il cammino di iniziazione prediligendo magari una realtà più piccola, che esprime calore e cura del singolo, piuttosto che una realtà numerosa e vivace dove avere tanti compagni di cammino e dove partecipare a celebrazioni ricche ma a volte un po' “chiassose”. Certo su questo versante si presenta il tema dell'appartenenza alla comunità e del rapporto tra luogo di abitazione e parrocchia di riferimento. C'è tra i sacerdoti e i laici chi richiama più fermezza nel chiedere alla gente di portare i propri figli nella parrocchia dove abitano e chi invece suggerisce più elasticità, data anche la condizione “liquida” del vivere quotidiano e dell'abitare il territorio di oggi. In questo senso quando si registrano lamentele di laici e sacerdoti di fronte al fatto che alcuni giovani o famiglie vanno in una parrocchia vicina (o anche lontana) perché più vivace e “attraente” - accusando magari gli altri di “rubargli” i parrocchiani -, mi sembra che la soluzione non stia nel “rimandarli a casa” e costringerli a stare nel loro territorio ma piuttosto capire quali luoghi sono più favorevoli e generativi per il tempo presente.

L'iniziazione cristiana in questo senso è un indicatore di vita e di generatività. Dove è fiorente e ben strutturata è segno che lì c'è acqua, c'è sorgente, c'è docilità allo Spirito. Se come crediamo e professiamo, e come ci ricordava il papa all'inizio, è Cristo Colui che vive e dà la vita, allora

quanto più noi saremo docili alla Sua Parola e al Suo Spirito tanto più si vedranno i frutti di questa vicinanza alla sorgente della vita. E. Biemmi stesso ricorda, in più interventi da lui fatti sul tema dell'iniziazione cristiana, che è la realtà che ci forma e ci performa e che solo da un ascolto attento del territorio e della gente si possono strutturare cammini e itinerari di iniziazione⁵.

Non possiamo più credere, se mai ci eravamo convinti di questo, che il punto di partenza dell'iniziazione sia trovare un buon itinerario fatto di tappe chiare e di tempi ben fissati ma piuttosto dobbiamo domandarci come sta la nostra comunità e quale sia la sua vivacità in Cristo, la capacità di saper vivere il Vangelo nella vita di ogni giorno. Questa dinamica generativa presuppone una elasticità e una capacità di adattamento di cui ancora la nostra Chiesa italiana si deve dotare essendo stato rilevante il cambiamento sociale e religioso negli ultimi quarant'anni⁶. La situazione che stiamo vivendo ora, dentro l'emergenza data dalla pandemia del virus, ci fa da specchio sulla capacità di essere dinamici nelle forme e sul nostro spirito di adattamento. I primi giorni sono stati per tutti motivo di disorientamento e di fatica ma poi chi era già abituato a progettare con creatività non si è perso d'animo e ha cercato nuove forme di catechesi e di narrazione della realtà concreta legandola al tempo liturgico e alla vita della chiesa intera⁷. Potremmo domandarci allora: il "prezzo" da pagare in

⁵ Cf. E. BIEMMI, *L'iniziazione cristiana oggi: problemi e prospettive*, in «Rivista Liturgica» 1-2 (2016), pp. 9-28.

⁶ «È iniziazione cristiana l'atto generativo di una comunità che tramite un bagno di vita ecclesiale propone con gioia un tirocinio, un apprendistato alla vita cristiana attraverso delle tappe sacramentali per persone che non hanno più o quasi più o non ancora un'esperienza concreta di vita cristiana, cioè di relazione con il Signore Gesù all'interno della comunità dei suoi discepoli. Un bagno di vita ecclesiale» (E. BIEMMI, *Iniziazione cristiana, comunità, inclusione: a che punto siamo?*, intervento in occasione del «Seminario Nazionale del Settore per la Catechesi delle Persone Disabili», Assisi, 28 aprile 2018 in <https://catechistico.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/11/2018/03/02/Enzo-BIEMMI-Iniziazione-Cristiana-Comunit%C3%A0-Inclusione-a-che-punto.pdf> (consultato in data 10 gennaio 2020).

⁷ «All'inizio, la catechesi è stata quasi senza parole. La liturgia si è mossa prima: non poter celebrare nelle chiese con il popolo ha sollecitato la creatività delle comunità e dei pastori. Per la catechesi invece la chiusura delle scuole ha significato la sua chiusura. [...] Poi anche la catechesi ha preso parola. Ha cercato i modi per non fare mancare l'annuncio. Le comunità ecclesiali, i catechisti hanno ripreso i contatti attraverso le possibilità offerte dai media digitali e da altri canali di comunicazione hanno avanzato proposte di catechesi da vivere in casa» (M. ROSELLI, *Catechesi e liturgia in famiglia*, in «Rivista di Pastorale Liturgica» marzo 2020, pp. 9-10).

questa trasformazione qual è? Cosa rischiamo di perdere e cosa è bene invece lasciare andare? È tempo di stringere le maglie e serrare i ranghi o di aprire porte e lasciarci provocare dalla realtà esistente?

2. L'eccezione che diventa regola

Rimandando ad altro contesto una valutazione giuridico-morale più approfondita su questo tema si deve prendere atto dal punto di vista fenomenologico di come le varie regole e indicazioni riguardanti l'iniziazione cristiana e il suo ottimale svolgimento trovino oggi non poche eccezioni nella loro concreta applicazione. Tanti sono i fronti su cui la norma generale dettata dal magistero e dai documenti ufficiali lascia il posto a scelte più concrete che a volte non adempiono a tutti i requisiti richiesti o forse neanche a uno di questi. Si possono fare vari esempi su questo: il tema dei padrini e madrine per il battesimo e per la cresima, la durata dei cammini (almeno due anni di catechismo prima di ricevere un sacramento), il tema della territorialità e della continuità del cammino di iniziazione (se possibile fare tutti e tre i sacramenti nella medesima parrocchia), il rapporto tra cammino di catechesi e frequentazione dell'eucarestia (come è possibile far vivere la cresima a ragazzi che non frequentano mai la messa né prima né dopo il sacramento?), il rapporto dei ragazzi e dei giovani con il sacramento della riconciliazione (quando e come si confessano i nostri ragazzi?). Su questo tema il rischio grande, che rilevava anche M. Belli nel suo articolo "*Paradossi e rompicapi della iniziazione cristiana. Modelli teologici e prassi pastorale a confronto*"⁸, è che la riflessione teologico-sacramentale e la prassi pastorale camminino su due binari paralleli credendo ciascuno di affermare la cosa giusta.

Di fatto - annota Belli nel suo articolo - oggi noi ereditiamo una prassi pastorale consolidata nell'ultimo secolo che presenta delle difficoltà e quattro variabili per ripensarla che non possono convivere insieme [...]. Il paradosso è una conclusione apparentemente inaccettabile, che deriva da premesse apparentemente accettabili per mezzo di un ragionamento apparentemente accettabile⁹.

⁸ Cf. M. BELLÌ, *Paradossi e rompicapi dell'iniziazione cristiana. Modelli teologici e prassi pastorale a confronto*, in «La Rivista del Clero Italiano» 4 (2015), pp. 259-275.

⁹ *Ibid.*, p. 269.

Con questo non si vuole affermare che l'unico criterio di scelta e di comportamento sia quello pratico-concreto ma si vuole richiamare l'attenzione al fatto che sull'iniziazione cristiana alcuni elementi diventano inconciliabili e difficilmente realizzabili tutti insieme. Si possono evidenziare due posizioni opposte nel rapporto tra "regola" e "eccezione" che valgono sia in campo catechetico che in altri campi della morale (vedi quello legato al sacramento del matrimonio): una posizione lassista e superficiale che predilige la strada facile e senza tanti problemi ovviando a tutte le norme e regole, richiamandosi magari ad una "presunta" libertà che Gesù stesso avrebbe adottato nelle varie situazioni di "irregolarità" ("in fondo siamo tutti peccatori e siccome Dio è buono e ci perdona ciò che conta è il come si vivono le cose al di là delle reali condizioni per ricevere o meno un sacramento o per assumere o meno un ruolo di responsabilità e di impegno").

L'altra posizione opposta di chi, allarmato dal declino morale e religioso in atto nel nostro tempo, trova nell'applicazione ferrea e intransigente delle regole la strada per ritornare ad una Chiesa più vera e autentica ritenendo alcuni valori non negoziabili e ritenendo ogni eccezione un cedimento alla logica mondana e uno svendere qualcosa di prezioso come "perle date ai porci". Su questo tema tornano molto utili le riflessioni che papa Francesco suggeriva nell'*Evangelii gaudium* al capitolo IV, dove si parla della dimensione sociale dell'evangelizzazione. In particolare il Pontefice ricorda una prospettiva essenziale:

La realtà è superiore all'idea. Questo implica di evitare diverse forme di occultamento della realtà: i purismi angelicati, i totalitarismi del relativo, i nominalismi dichiarazionisti, i progetti più formali che reali, i fondamentalismi antistorici, gli eticismi senza bontà, gli intellettualismi senza saggezza [...]. Il criterio di realtà, di una Parola già incarnata e che sempre cerca di incarnarsi, è essenziale all'evangelizzazione. Ci porta, da un lato, a valorizzare la storia della Chiesa come storia di salvezza, a fare memoria dei nostri santi che hanno inculturato il Vangelo nella vita dei nostri popoli, a raccogliere la ricca tradizione bimillenaria della Chiesa, senza pretendere di elaborare un pensiero disgiunto da questo tesoro, come se volessimo inventare il Vangelo. Dall'altro lato, questo criterio ci spinge a mettere in pratica la Parola, a realizzare opere di giustizia e carità nelle quali tale Parola sia feconda. Non mettere in pratica, non condurre la Parola alla realtà, significa costruire sulla sabbia,

rimanere nella pura idea e degenerare in intimismi e gnosticismi che non danno frutto, che rendono sterile il suo dinamismo¹⁰.

Accostarsi alla realtà lasciandosi provocare da essa e lasciando che ci suggerisca la strada da percorrere nelle singole situazioni avendo sempre nel cuore e nella mente gli insegnamenti evangelici e le indicazioni del magistero e della teologia dei sacramenti, questo credo ci chieda il Papa e il tempo presente.

Queste parole del papa assumono un significato ancora più profetico alla luce della realtà “straordinaria” che stiamo vivendo in questo lungo periodo di quarantena legata alla pandemia del virus. C’è chi, rimanendo ancorato ai precetti e alle norme, sperimenta solo tanto smarrimento e frustrazione, poiché tutto si fa straordinario e difficilmente catalogabile nell’immediato; c’è chi invece tiene conto che la realtà è superiore all’idea e quindi a partire da essa si muove e cerca di rispondere alla domanda: “cosa il Signore mi/ci chiede in questo tempo particolare e unico?”; “come adempiere alla chiamata missionaria della Chiesa pur dovendo rimanere in casa e non potendo raggiungere l’altro se non con mezzi virtuali e tecnologici?”.

Ritornando agli esempi citati all’inizio del paragrafo possiamo parlare della questione dei padrini e delle madrine sia per il sacramento del battesimo che per quello della cresima. Questo è un tema molto dibattuto sia sul piano teologico che sul piano pastorale. Per i parroci il “vigilare” sulla scelta dei padrini è spesso motivo di contrasto, di inasprimento, o di rassegnazione quando si rinuncia a spiegare il significato del ruolo del padrino ritenendo la cosa inutile o poco fruttuosa. Le indicazioni canoniche parlano chiaro, il modulo da rilasciare per l’idoneità è altrettanto chiaro ed esplicito eppure sappiamo che non sono poche le situazioni in cui giungono richieste da parte dei genitori del bimbo, o del ragazzo nel caso della cresima, di fare un’eccezione essendo ormai sempre più frequenti le situazioni di “irregolarità” sul piano del matrimonio o dello stato di vita in cui si trova in quel momento colui/colei che si propone come padrino/madrina. Si fa appello spesso al rapporto che l’eventuale padrino ha con il bambino/ragazzo, ancora più spesso si afferma “in fondo è un bravo cristiano, anzi è più cristiano lui di tanti altri che vanno alla messa tutte le domeniche”, si arriva ad accusare la Chiesa di essere troppo rigida o a sostenere che tra i famigliari ben pochi, quasi nessuno potrebbe

¹⁰ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, cit., nn. 232-233.

fare da padrino secondo i canoni richiesti. Qualcuno da tempo ha proposto soluzioni alternative: niente padrini e madrine ma solo genitori, oppure i catechisti come garanti della fede per tutti i candidati. Resta il fatto che nello stato attuale delle cose, almeno per il dato fenomenologico riscontrabile, sono molte le eccezioni e gli escamotage espliciti o nascosti che bypassano la regola a volte di poco a volte in maniera quasi inaccettabile (padrini di altre religioni o dichiaratamente atei, padrini della cresima che non hanno ricevuto a loro volta la cresima, ecc.).

Un altro caso assai discusso e motivo di contrasti e divisioni è la durata del cammino di preparazione ai sacramenti e la formazione che si propone alle famiglie e ai ragazzi. Accanto al percorso “canonico” proposto dalle parrocchie, non pochi sono i casi dove si chiede di fare un’eccezione alla regola. Genitori di ragazzi della cresima che si presentano una settimana prima della data fissata per il sacramento chiedendo la possibilità che il loro figlio riceva la cresima insieme a tutti i suoi compagni. Battesimi concordati qualche giorno prima senza una previa preparazione dei genitori e dei padrini. Legato a questo tema della durata dei percorsi c’è anche quello della territorialità e della appartenenza ad una parrocchia piuttosto che ad un’altra. Se in teoria si suggerisce che il battesimo debba essere fatto nella parrocchia dove uno abita o comunque in una comunità a cui si è legati e dove si partecipa alla vita ordinaria della parrocchia, sono molte le eccezioni di battesimi e di cresime di persone di “passaggio”, con un qualche legame con quella parrocchia ma non certo stabile e duraturo magari più legato a relazioni o amicizie.

Tanti altri potrebbero essere gli esempi concreti di una pastorale ordinaria dove l’eccezione prende il posto della regola, e la prassi concreta diventa criterio più generale fino a diventare consuetudine. Questo in fondo è avvenuto per ogni epoca della storia dei sacramenti e della vita della Chiesa ma forse la “liquidità” del nostro tempo ci espone ad un rischio maggiore di perdere il significato delle cose e dei riti e di cedere troppo facilmente nel dare il consenso ad ogni situazione. Su questo tema, come su altri, Papa Francesco più volte ha proposto la via del discernimento per valutare le situazioni e la strada da intraprendere, privilegiando sempre e comunque la *via caritatis*¹¹.

Per compiere un sano discernimento come comunità accogliente ed educante diventa necessaria una formazione continua e che faccia crescere

¹¹ Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica postsinodale *Amoris laetitia* (19 marzo 2016), nn. 304-308.

gli operatori pastorali non solo dal punto di vista dottrinale e dei contenuti ma dal punto di vista relazionale e umano.

3. Una formazione empatica/simpatica

Riguardo all'iniziazione cristiana e ai percorsi formativi legati ad essa negli ultimi anni ci sono state tante pubblicazioni rivolte proprio ai catechisti e agli operatori pastorali con diverse piste metodologiche e di contenuti da sviluppare e trattare¹². Molte di queste pubblicazioni giustamente propongono diversi dati teorici, contenuti da apprendere ed imparare. Ma forse la formazione può e deve insegnare anche una serie di dinamiche pedagogiche ed educative che oggi più che mai possono fare la differenza. È sotto gli occhi di tutti come i bambini e i ragazzi che abbiamo nei nostri percorsi di iniziazione portano con loro una fragilità e una serie di ferite e inconsistenze affettive frutto del vissuto di questa generazione. Dunque la prima grande domanda da porsi sempre è: *a chi stiamo parlando/evangelizzando? Chi è la persona che abbiamo davanti? Qual è il suo vissuto affettivo e emozionale?*

Mentre fino a poco tempo fa si considerava più il grado intellettuale e di apprendimento facendo attenzione al linguaggio da usare perché fosse comprensivo e razionalmente decodificabile oggi ci si rende conto che anche quando abbiamo di fronte bambini o ragazzi intellettualmente brillanti e con tutte le capacità logiche, c'è una grande fatica a farsi ascoltare, a destare la loro attenzione, a parlare al loro cuore. Non sono rari nei momenti di catechesi e di incontri scatti d'ira, gesti continui di aggressività, espressioni forti provenienti magari dal linguaggio degli adulti, emulazioni di personaggi dei videogiochi o dei supereroi, fatica a stare negli spazi e nei tempi proposti. Ragazzi che non riescono a stare seduti, che non ascoltano, provocano, decidono quando vogliono di uscire o di parlare di altro, ecc. Magari il catechista aveva preparato il suo bell'incontro seguendo metodi e schemi alternativi e dinamici, studiando i passaggi e gli obiettivi da raggiungere insieme e si ritrova tutto il tempo a

¹² Le Edizioni Dehoniane Bologna a partire dal 2008 hanno dedicato una collana di volumi proprio alla "Formazione catechisti" con diversi titoli e autori di rilievo quali Ruspi, Sartor, Paganelli, Biemmi; l'Editrice Elledici ha pubblicato invece su più volumi, dal 2005, la "Scuola per catechisti"; va segnalato inoltre il documento della CEI del 2006 "La Formazione dei catechisti nella comunità cristiana", proposto dall'Ufficio Catechistico Nazionale.

tentare di arginare irruenze e comportamenti alternativi di qualcuno dei ragazzi. E dunque la domanda ritorna: siamo preparati a metterci in ascolto di quei comportamenti? Sappiamo decifrare i messaggi e i segnali di richiesta di aiuto che i ragazzi ci mandano? Consideriamo tutto o quasi un ostacolo ai nostri obiettivi prefissati o cogliamo l'occasione per evangelizzare proprio a partire da quel vissuto, da quella richiesta di aiuto mascherata nella spavalderia o nell'aggressività?

Ecco allora che in questo senso si rende sempre più necessaria una formazione empatica e simpatica, cioè capace di entrare in empatia con il destinatario e capace di veicolare la gioia del Vangelo anche in situazioni complesse e dolorose. Dal vocabolario della lingua italiana vediamo come *simpatia* si traduca proprio con il «sentimento di inclinazione e attrazione istintiva verso persone, cose e idee» ovvero «comportarsi, o giudicare, seguendo le inclinazioni personali [...] affezione, benevolenza, *godere della simpatia di qualcuno*, averne l'appoggio, la protezione»¹³; in fondo i nostri ragazzi cercano prima di tutto appoggio, protezione, stima e incoraggiamento. L'empatia è qualcosa di ancora più profondo e importante da apprendere:

è la capacità di percepire il mondo privato e i sentimenti della persona e di comunicare a lei comprensione. L'empatia è più che simpatia, la quale manca a volte di oggettività. Essa comporta la non identificazione con il soggetto che si ha davanti e questo richiede uno sforzo intellettuale, perciò la relazione educativa è sempre impegnativa¹⁴.

Una formazione di questo tipo, che insegna l'ascolto empatico, permette di cambiare la prospettiva dell'annuncio e della stessa dinamica iniziatica. Quando intraprendiamo un cammino di iniziazione cristiana non possiamo pensare di avere davanti delle pagine bianche su cui scrivere le parole del vangelo ma abbiamo cuori e vissuti su cui il Signore ha già scritto e parlato. Biemmi stesso con la sua équipe di studio ha fatto più volte esperienza di questo

in noi si è fatto strada in modo sempre più chiaro un appello

¹³ Cf. www.treccani.it/vocabolario/simpatia/.

¹⁴ Cf. L. BOELLA, *Sentire l'altro, conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina editore, Milano 2006, pp. 7-31.

proveniente non dal ragionamento ma dalle pratiche che ascoltavamo. Un annuncio nel solo registro noi-loro tradirebbe la stessa prospettiva per la quale vita e vangelo si sono già incontrati e non c'è da cercare il giusto discorso con cui innescare l'evento¹⁵.

Poter formare i nostri catechisti su una buona capacità di ascolto empatico aiuterebbe a superare tanti blocchi e ostacoli e darebbe spazio alla creatività e alla novità del vangelo. Non ci si deve inventare niente di alternativo visto che il primo ad insegnarci questo ascolto è stato proprio Gesù che, come vediamo dai tanti racconti evangelici, iniziava sempre da una domanda rivolta alla persona (*cosa vuoi che io faccia per te?... voi chi dite che io sia?... vuoi guarire?*).

Se dunque il percorso di iniziazione cristiana è un percorso di accompagnamento e di crescita verso un incontro vero con il Cristo attraverso il dono dei sacramenti, una relazione empatica tra chi accompagna e chi si lascia condurre diventa essenziale e fruttuosa:

La relazione di accompagnamento è anche una relazione empatica che consente un ascolto empatico. L'empatia consiste nel cogliere e capire il senso reale che hanno le parole, i comportamenti e gli altri modi di espressione del discepolo dall'interno del soggetto stesso. La comprensione empatica è indispensabile per ogni vera relazione educativa, compresa quella spirituale. Fa riferimento ai fenomeni interni del discepolo, soprattutto alla sua esperienza emotiva. La relazione empatica dà luogo a un ascolto empatico. Questo chiede di poter ascoltare tre aspetti: il contenuto, lo stato emotivo dell'interlocutore, la sua persona. Per acquistarla occorre un lavoro su di sé di effettiva maturazione e di esperienza che consenta di superare l'atteggiamento giudicante verso la persona¹⁶.

Come ci ricorda G. Sovernigo nel suo pensiero sopra citato, per acquisire la capacità di un ascolto empatico occorre lavoro su di sé e il superamento di un atteggiamento giudicante e su questa linea suggeriamo

¹⁵ E. BIEMMI, *Secondo annuncio: un percorso ecclesiale innovativo*, relazione finale alla settimana di incontro di Santa Cesarea Terme, Lecce, 1-8 luglio 2018, in <http://www.settimananews.it/pastorale/secondo-annuncio-un-percorso-ecclesiale-innovativo/> (consultato in data 11 gennaio 2020).

¹⁶ G. SOVERNIGO, *Come accompagnare nel cammino spirituale*, Messaggero, Padova 2001, p. 104.

un incremento di formazione proprio a partire da un lavoro su di sé piuttosto che dall'apprendere contenuti o metodi di insegnamento. La forma che favorisce di più questa crescita pedagogica crediamo sia quella laboratoriale e di dinamiche di gruppo dove ognuno può lavorare su di sé a partire dal proprio vissuto, dalle sue ferite così come dai suoi talenti e doni.

Sempre attingendo alla mia esperienza di sacerdote in parrocchia posso dire che gli ultimi due anni in cui abbiamo scelto di fare una formazione ai catechisti proprio a partire dall'ascolto di sé e da diverse dinamiche espressive, utilizzando i vari linguaggi del corpo, non solo quello verbale, si sono registrati una serie di miglioramenti considerevoli nello stile e nella risposta dei ragazzi e delle catechiste. Se coloro che portano avanti i cammini di iniziazione cristiana manifestano come atteggiamento principale quello della fatica, della delusione, dell'incapacità di parlare ai ragazzi e di gestirli, se i visi delle catechiste e dei ragazzi all'uscita dell'ora di catechismo, sono visi provati, stremati, quasi da "evasi", è segno che qualcosa non va, che al di là dei contenuti che si è tentato di trasmettere la comunicazione è stata faticosa e sterile.

È la gioia del Vangelo che invece vorremmo leggere e intravedere in questi volti, la felicità di aver incontrato ancora una volta il Signore della vita attraverso l'ascolto del proprio vissuto, raggiunto e illuminato da un amore più grande che è quello del Risorto.

Una delle caratteristiche essenziali per la nuova evangelizzazione, ci ricorda papa Francesco nell'*Evangelii gaudium*, è quella dell'utilizzo di un linguaggio positivo:

Altra caratteristica è il linguaggio positivo. Non dice tanto quello che non si deve fare ma piuttosto propone quello che possiamo fare meglio. In ogni caso, se indica qualcosa di negativo, cerca sempre di mostrare anche un valore positivo che attragga, per non fermarsi alla lagnanza, al lamento, alla critica o al rimorso. Inoltre, una predicazione positiva offre sempre speranza, orienta verso il futuro, non ci lascia prigionieri della negatività. Che buona cosa che sacerdoti, diaconi e laici si riuniscano periodicamente per trovare insieme gli strumenti che rendono più attraente la predicazione!¹⁷.

Tutto questo è possibile e attuabile proprio a partire da un sano

¹⁷ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, cit., n. 159.

equilibrio personale e un desiderio autentico di incontro e ascolto dell'altro. *I care* diceva don Lorenzo Milani: “mi interessa”, mi interessa la tua vita, il tuo vissuto, le tue fatiche, mi interessa il modo con cui arriveremo insieme ad una gioia più profonda, mi interessa capire come poter stare dentro una realtà a volte complessa e ingiusta gustando e annunciando la gioia del Vangelo. Si rende evidente allora come il cammino di iniziazione cristiana lo si fa insieme e anche chi ha già ricevuto i sacramenti deve rimettersi in discussione e sapere che sarà un cammino nuovo che genera, guarisce e risana.

4. Un cammino di *prossimità* che genera, guarisce e lascia liberi

La dinamica pasquale espressa e contenuta nei sacramenti dell'iniziazione ci ricorda come Dio avendoci amati fin dal principio vuole farci rinascere a vita nuova guarendoci dalle ferite del peccato e insegnandoci ad amare come Lui ci ama. Attraverso il battesimo veniamo generati a vita nuova ma questa “vita nuova” non è subito percettibile, sperimentabile, vissuta a pieno. Anzi essa rischia di perdersi dentro le esperienze umane fatte di tradimenti e di fragilità, di delusioni e di false speranze. Accompagnare una creatura in un cammino di iniziazione cristiana significa prima di tutto far sì che il suo vissuto venga raggiunto dall'amore di Dio e della luce della Pasqua, che le sue ferite possano essere sanate dal “guaritore ferito” Cristo Signore. Oggi incontriamo bambini di sei, otto, dieci anni che portano già nella loro storia ferite e solitudini pesanti, carenze affettive, situazioni familiari complesse, figure di riferimento instabili, immature, disorientate. La richiesta implicita che arriva dal ragazzo, e insieme dalla famiglia stessa, è “prenditi cura di me”, “insegnami ad amare nella libertà”. Questo discorso può risuonare retorico o ideologico ma è molto concreto, richiama direttamente al farsi prossimo, al tema della *prossimità*. Come unità pastorale nelle nostre quattro parrocchie per due anni abbiamo scelto proprio la *prossimità* come tema su cui convergere, riflettere e verificarci come comunità in cammino. L'icona evangelica di riferimento è stata quella del *buon samaritano* e ci si è presto resi conto come anche nell'iniziazione cristiana questo tema diventa essenziale e primario. Farsi carico gli uni degli altri, entrare con rispetto e delicatezza nella vita della gente, nelle loro case, andare con i bambini a visitare i malati, far fare loro esperienze di carità e di incontro autentico con i poveri, con gli *ultimi*. Non è necessario realizzare chissà

quali progetti di solidarietà o di impegno sociale ma piuttosto farsi prossimi e insegnare a fare altrettanto. Dunque in questo senso la dinamica pedagogica è circolare e risanante. Io, comunità in cammino, mi faccio vicino a te, al tuo vissuto, alle tue ferite e mentre cammino accanto a te ti invito ad alzare gli occhi ed accorgerti del tuo fratello, di quello che ti è accanto. In questa circolarità i sacramenti diventano elementi essenziali per nutrirsi e purificarsi continuamente. L'Eucarestia, il dono dello Spirito e il perdono ricevuto nella confessione (quarto sacramento ricevuto durante l'iniziazione cristiana) sono i canali privilegiati per mezzo dei quali il Signore ci insegna ad amare e a farci prossimo. A. Grillo nella sua riflessione sull'iniziazione cristiana richiama proprio a queste dimensioni del guarire e del servire come "logiche" dei sacramenti e ancora ci ricorda che iniziare è generare, accogliere, formare, educare, accompagnare, insegnare, istruire¹⁸. Siamo invitati ad ampliare l'orizzonte dell'iniziazione cristiana e recuperare tutte le dimensioni dell'annuncio e tutti i linguaggi presenti nel comunicare una cosa che ci sta a cuore:

un significato "ampio" della iniziazione: ascoltare racconti e condividere azioni: essere generati, accolti, ascoltati, e così educati. Questo non significa affatto che non si debba riconoscere, apertamente, che dell'iniziazione fa parte anche l'istruzione, la dottrina. In ogni iniziazione si deve imparare qualcosa, anche con fatica. Ma ciò deve accadere dentro un rapporto *pieno e vero*, nel quale il bambino appena nato, il ragazzino o l'adulto devono essere anzitutto generati a quell'identità [...]. Quando il modello iniziatico è quello giusto si capisce che non è possibile limitarsi a un atto formale di lavaggio senza acqua, a un atto di profumazione senza profumo, a un atto di nutrizione senza pane e vino, perché mediante questa ricchezza di azioni passa il senso di un rapporto, che esige, un certo regime di linguaggio, un certo clima, un certo ambiente. Questa oggi è una responsabilità non solo dei pastori, ma delle comunità: riscoprire lentamente che questi atti di iniziazione sono atti di generazione, di radicale accoglienza nella comunione con Dio Padre, nella sequela del Figlio e nel riconoscimento del dono dello Spirito¹⁹.

¹⁸ Cf. A. GRILLO, *Linguaggio rituale e iniziazione cristiana. La prospettiva catecumenale, il paradigma pastorale e i "gradus ad mysterium"*, in «Rivista Liturgica» 1-2 (2016), pp. 132-135.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 136-137.

Questo significato “ampio” di cui parla Grillo riguardo l’iniziazione cristiana si fa ancora più ampio ora, in questo tempo di isolamento e di quarantena forzata. “Ascoltare racconti e condividere azioni” in fondo si può fare anche ciascuno nella propria casa, in famiglia, nell’intimità della propria camera. È questa forse una occasione tutta particolare per riscoprire il valore dei gesti quotidiani e il dono di poter vivere in comunione, anche se non presenti in uno stesso luogo, anche se non radunati comunitariamente. In questo tempo potremmo essere di nuovo “iniziati” ad una liturgia più essenziale, più domestica, più libera da vincoli e scadenze temporali. Può davvero essere una nuova fase di iniziazione per tutta la Chiesa e lo Spirito ci assicura la grazia per vivere a pieno questo cambiamento forse già presente in tante “tensioni evolutive” espresse nelle nostre comunità e che fino ad ora forse erano state poco ascoltate o addirittura represses²⁰. Certo non si potrà far finta di nulla, non si potrà tornare alla “normalità” senza aver integrato con onestà e sapienza tutti gli stimoli che questo tempo ci avrà lasciato.

L’ultimo aspetto che ci sta a cuore sottolineare è quello della libertà. Ogni cammino cristiano è un cammino di libertà che non impone ricatti e non prevede obblighi moralistici. Stando in parrocchia e accompagnando per anni i ragazzi nell’itinerario di iniziazione si deve prendere atto che per quanto uno si dia da fare per “tenerli” in parrocchia, è forse più sano a volte lasciarli andare, lasciarli partire²¹. Il percorso *scout* che per tanti versi è di fatto un percorso di iniziazione cristiana e umana alla vita sociale e politica, prevede come tappa finale quella della *partenza*. Il giovane dopo anni di vita *scout* e di formazione è chiamato a scegliere quale strada percorrere con le sue gambe e con il suo zaino. La partenza di solito si prende facendo alcuni giorni di cammino da soli accompagnati fino ad un certo punto dalle guide per poi continuare in solitaria. Alla fine del cammino i capi sono lì ad aspettarlo/a alla meta e gli si chiede quali scelte è intenzionato a fare per il futuro, come ha deciso di continuare a vivere la dimensione del servizio e dell’impegno sociale ed ecclesiale. Non è certo il tempo di trovare nuovi escamotage per tenere i nostri ragazzi in parrocchia, magari allungando di molto i cammini e cercando di rimandare il più possibile l’ultimo sacramento, quello della cresima, sapendo che

²⁰ Cf. A. GRILLO, *La nostalgia e il desiderio della liturgia. Lo spazio delle comunità residuali*, in «Rivista di Pastorale Liturgica» marzo 2020, pp. 4-8.

²¹ Cf. E. BIEMMI, *Generare e lasciar partire*, EDB, Bologna 2014.

dopo di quello molti non torneranno più in chiesa. Certo la mistagogia e i cammini post-cresima sono delle belle occasioni di accompagnamento e crescita purché siano vissuti proprio in quest'ottica di libertà e responsabilità. Probabilmente uno dei fattori che ha attivato questa dinamica dell'abbandono della vita parrocchiale dopo la cresima è proprio il discorso dell'obbligo e del precetto, che poco hanno a che fare con la libertà cristiana e con il messaggio evangelico.

Siamo chiamati dunque come comunità e popolo in cammino a fidarci sempre della provvidenza del Padre e sapere che Egli non abbandona nessuno e che ci sono mille vie e modi per rimanere legati al Suo Amore. Questo non ci toglie la responsabilità e il gusto di proporre e coinvolgere i ragazzi in ogni passaggio della loro vita, dalla nascita fino all'età adulta e oltre, senza ansie da prestazione o guardando numeri e defezioni quanto piuttosto facendo proposte autentiche di fede e di vita:

Poiché “il tempo è superiore allo spazio”, dobbiamo suscitare e accompagnare processi, non imporre percorsi. E si tratta di processi di persone che sono sempre uniche e libere. Per questo è difficile costruire ricettari, anche quando tutti i segni sono positivi, perché si tratta di sottoporre gli stessi fattori positivi ad attento discernimento, perché non si isolino l'uno dall'altro e non vengano in contrasto tra loro, assolutizzandosi e combattendosi a vicenda. Altrettanto si dica dei fattori negativi: non sono da respingere in blocco e senza distinzioni, perché in ciascuno di essi può nascondersi un qualche valore, che attende di essere liberato e ricondotto alla sua verità piena²².

Conclusioni

In questo saggio abbiamo cercato di fornire alcuni elementi riguardo all'iniziazione cristiana a partire dal “basso”, cioè a partire dall'esperienza parrocchiale e dalle questioni più “emergenti”.

Abbiamo cercato anche di inserire alcuni riferimenti alla situazione attuale che stiamo vivendo legata alla diffusione del virus e alla sospensione di tante attività pastorali, scolastiche e sociali, consapevoli che una analisi più adeguata e approfondita di questa fase si dovrà fare più

²² FRANCESCO, *Christus vivit*, n. 297.

avanti nel tempo, o quando tutto sarà passato, e potremo così vedere gli effetti “irreversibili” di questa pandemia anche sul piano catechetico-ecclesiale. Tante altre situazioni potevano essere citate e analizzate e lo sviluppo dell’articolo stesso non presenta una consequenzialità lineare e dottrinalmente strutturata.

Cambiano gli stili, cambiano le tempistiche, cambiano i luoghi e i soggetti coinvolti ma forse i cambiamenti più significativi e incisivi non sono stati ancora operati. È una questione di tempo, di conversione del cuore, di docilità all’opera dello Spirito, di crescita nella comunione. In questo saggio si è tentato di suggerire alcuni passi possibili per l’oggi (*formazione empatica, prossimità e libertà*) e alcune dinamiche che rispondono alla realtà delle cose (*eccezioni che diventano prassi consolidate, realtà parrocchiali vivaci che generano vita cristiana*).

Abbiamo attinto a piene mani dal magistero di papa Francesco che in questo senso ci dà la direzione e ci invita a rischiare e a non rimanere bloccati nelle paludi del “si è sempre fatto così”²³; insieme a questa fonte abbiamo cercato di fare riferimento alle varie sperimentazioni avviate oggi in Italia in particolare quelle condotte da Enzo Biemmi e la sua équipe riguardo al primo e al secondo annuncio. Il discorso è ancora abbondantemente aperto e sorprendentemente ricco di stimoli e prospettive di crescita. Sta a noi Chiesa continuare a crederci e tentare nuove strade verso una “iniziazione” sempre più corrispondente al cuore di Dio e interpellante il cuore di ogni uomo.

Davide Barazzoni,
Piazzale della Vittoria, 14
60019 - Senigallia (AN)
d.barazzoni@gmail.com

Abstract

L’iniziazione cristiana è ancora oggi uno degli elementi caratterizzanti la vita della parrocchia e richiede energie nuove e lungimiranza nelle scelte. In questo saggio si tenta di fornire uno sguardo dal “basso” della dinamica iniziatica nella via dei sacramenti a partire dalla mia esperienza pastorale fatta come presbitero nelle quattro parrocchie in

²³ Cf. ID., *Evangelii gaudium*, n. 49.

cui svolgo il ministero come viceparroco. Questa analisi mette in evidenza tre aspetti: il primo è la vivacità della comunità parrocchiale come elemento essenziale per una buona riuscita del processo iniziatico. Una comunità viva, capace di mettere in campo i doni ricevuti dal Signore non può che generare vita ed essere grembo fecondo di una nuova cristianità. Il secondo aspetto è lo sguardo sulla realtà attuale, necessario per fare scelte concrete che siano vicine alla vita della gente e che non obbediscano solo a progetti teorici o regole preconfezionate. La realtà è superiore all'idea e quindi è partendo da essa che possiamo individuare nuove strade di evangelizzazione e di crescita spirituale. Il terzo elemento è la formazione rivolta agli operatori pastorali e ai catechisti che non può prescindere dall'apprendere un ascolto empatico e rendere capaci di instaurare relazioni empatiche/simpatichie. L'ultimo aspetto è tenere presente che il cammino di iniziazione è anche un cammino di guarigione e di libertà che fa crescere e risana attraverso l'incontro autentico con la grazia del Risorto e l'accompagnamento dei fratelli verso una vita adulta in Cristo.

Nowadays Christian initiation is still one of the most important elements for the life of the parish and requires new energies and farsighted decisions. This essay attempts to better understand initiation dynamics along the sacraments path, starting from my personal pastoral experience serving as a curate in four parishes. Three aspects will be highlighted in this analysis: firstly, the liveliness of the Christian community as an essential element for a successful initiation process. A lively community capable of sharing God's gifts can only generate life and become the fruitful womb of a new Christianity. Secondly, the acknowledgment of the present reality, necessary to make concrete choices that are close to people's life rather than solely obeying theoretical projects or standard rules. Reality is superior to the idea; hence it is from reality that we can identify new ways of evangelisation and spiritual growth. Thirdly, the training of pastoral workers and catechists that cannot exist without a solid comprehension of empathic listening as well as the ability to build empathic/sympathetic relationships. Lastly, it is crucial to remember that initiation is also a path of healing and freedom. It makes us grow and heal through the authentic encounter with the grace of the Risen Lord and brings our brothers and sisters towards an adult life dedicated to Christ.

Parole chiave

Iniziazione cristiana, comunità, empatia, evangelizzazione, accompagnamento, formazione, generare, catechisti.

Keywords

Christian initiation, community, empathy, evangelisation, accompanying, training, generate, catechists.



KERYGMA E CARISMI PER L'EVANGELIZZAZIONE

Leonardo Pelonara*

1. La fine di un'epoca

*The Catholic Church at the end of an Age*¹ è un libro apparso negli Stati Uniti nel 1994. Il suo titolo fotografa la condizione che la Chiesa Cattolica si trova a vivere oggi nei paesi occidentali: una crisi che caratterizza la fine di un'epoca e il sorgere di quella successiva. Nel sottotitolo l'autore si chiedeva *What is the Spirit saying?*. È a questa domanda che desideriamo rispondere attraverso il presente studio: a partire da una breve analisi del contesto religioso attuale, scrutando ciò che lo Spirito ha suscitato nella Chiesa e per la Chiesa in questi ultimi decenni, cercheremo di comprendere la fondatezza teologica di alcuni strumenti per l'evangelizzazione che possono permettere ai cristiani di oggi di rispondere in maniera efficace al mandato di Gesù «Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo a ogni creatura» (Mc 16,15).

Chiaramente non è possibile dilungarsi qui in un'approfondita analisi sociologica della condizione attuale del cristianesimo occidentale², ma potremmo facilmente sintetizzare in una parola la costante di ogni indicatore statistico rilevato: declino.

* Professore incaricato di teologia dogmatica presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

¹ R. MARTIN, *The Catholic Church at the End of an Age. What is the Spirit Saying?*, Ignatius Press, San Francisco 1994.

² A tale riguardo possiamo indicare alcune ricerche tra le più recenti. I dati ufficiali per la Chiesa Cattolica si trovano nelle due pubblicazioni: *Annuario Pontificio*, LEV, Città del Vaticano 2019; *Annuario Statisticum Ecclesiae*, LEV, Città del Vaticano 2019. Entrambe vengono commentate da parte dell'organo ufficiale della Santa Sede: OR (26 aprile 2019), p. 7. La situazione italiana è stata analizzata due anni fa attraverso un sondaggio del *Community Media Research* pubblicato in D. MARINI, *L'Italia smarrisce il senso del sacro e si riduce il numero dei cattolici*, in «La Stampa» 22/12/2017, p. 7. L'Europa occidentale è stata oggetto di studio da parte del *Pew Research Center* la cui ricerca, arricchita di commenti, è consultabile nel sito internet dell'istituto al link: <https://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/> (consultato il 29 agosto 2019). Infine un poderoso studio analizza i *trend* del cristianesimo mondiale, in base ai quali elabora anche scenari futuri: D. B. BARRETT - T. M. JOHNSON, *World Christian trends, AD 30-AD 2200. Interpreting the annual Christian megacensus*, William Carey Library, Pasadena 2001.

È in declino il numero dei battezzati, tra i battezzati è in declino il numero dei praticanti assidui, tra i praticanti è in declino l'adesione alle verità della fede o alle norme morali, senza poi considerare il declino delle vocazioni al sacerdozio e alla vita religiosa. Ed è proprio l'Europa occidentale a risentire in maniera più intensa di questo rapido e drastico processo di secolarizzazione:

Western Europe, where Protestant Christianity originated and Catholicism has been based for most of its history, has become one of the world's most secular regions. Although the vast majority of adults say they were baptized, today many do not describe themselves as Christians. Some say they gradually drifted away from religion, stopped believing in religious teachings, or were alienated by scandals or church position on social issues³.

Ciò ha portato non solo a parlare, riguardo alla cultura europea, di una «apostasia silenziosa»⁴, ma si è addirittura giunti a definire il contesto generale come un mondo post-cristiano:

Vivremo, perciò, ormai in un mondo “adulto”, in una società post-cristiana, in una cultura che ha congedato il Dio cristiano. Mentre seminari e chiese si spopolano, i vincoli etici tradizionali della fede cristiana si allentano fino a scomparire sotto l'incalzare delle esigenze della “nuova” morale (dalla parità sessuale alla scomparsa delle discriminazioni nei confronti dell'omosessualità, dalla libertà di decidere da soli della propria vita e morte alle nuove frontiere aperte dall'ingegneria genetica), che dissolvono antiche certezze, penetrando nel tessuto stesso delle Chiese (sacerdoti che uniscono in matrimonio due donne, ordinazione di donne in certe chiese anglicane, incapacità di rispondere alle sfide della bioetica)⁵.

Se già negli anni Sessanta Congar poteva affermare che le celebrazioni liturgiche erano partecipate da cristiani con mentalità pagana⁶, a maggior ragione oggi non è possibile identificare la comunità cristiana con la comunità eucaristica e nemmeno a partire dal vincolo del

³ <https://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/> (consultato il 29 agosto 2019).

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione post-sinodale *Ecclesia in Europa* (28 giugno 2003), n. 9.

⁵ G. FILORAMO, *Cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 3.

⁶ Cf. Y. CONGAR, *Le vie del Dio vivo. Teologia e vita spirituale*, Morcelliana, Brescia 1965, pp. 368-370.

Battesimo perché, a fronte del sacramento ricevuto, non corrisponde quell'adesione vitale alla fede cristiana che esso presupporrebbe.

La risposta della Chiesa a un tale scenario è un costante richiamo all'evangelizzazione, che trova nel Concilio Vaticano II la sua prima chiara espressione contemporanea⁷. I documenti conciliari, infatti, riconoscono nell'annuncio del Vangelo un compito, anzi un vero e proprio dovere che obbliga la coscienza di ogni cristiano⁸. A partire dal Vaticano II, poi, ogni pontefice ha dedicato una parte significativa del suo magistero a sensibilizzare i fedeli verso l'impegno all'evangelizzazione e se Paolo VI ha riconosciuto proprio in essa l'«identità più profonda»⁹ della Chiesa, è con Giovanni Paolo II che questa evangelizzazione ha acquisito la qualifica di nuova: «nuova nel suo ardore, nei suoi metodi e nelle sue espressioni»¹⁰. L'urgenza di un tale richiamo ha portato Benedetto XVI alla costituzione di un nuovo dicastero della curia romana, il Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione¹¹, e all'indizione, nell'ottobre del 2012, di un Sinodo dei Vescovi che affrontasse proprio questa tematica. Il documento programmatico del pontificato di Francesco, l'*Evangelii gaudium*, raccoglie l'insegnamento dei predecessori e le istanze espresse dai padri sinodali, declinandoli in maniera personale. Afferma il papa:

La nuova evangelizzazione deve implicare un nuovo protagonismo di ciascuno dei battezzati. Questa convinzione si trasforma in un appello diretto ad ogni cristiano, perché nessuno rinunci al proprio impegno di evangelizzare, dal momento che, se uno ha realmente fatto esperienza dell'amore di Dio che lo salva, non ha bisogno di molto tempo di

⁷ Uno strumento utile per approfondire questa tematica nell'insegnamento della Chiesa è: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Enchiridion della Nuova Evangelizzazione. Testi del Magistero pontificio e conciliare 1939-2012*, LEV, Città del Vaticano 2012.

⁸ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964), n. 17; ID., Decreto *Apostolicam actuositatem* (18 novembre 1965), n. 2; ID., Decreto *Ad gentes* (7 dicembre 1965), nn. 35-36.

⁹ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), n. 14.

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla XIX Assemblea ordinaria del CELAM* (9 marzo 1983), in *Insegnamenti VI/1* p. 698. Questo neologismo era stato utilizzato per la prima volta dal pontefice nel 1979 nell'omelia presso il santuario di Mogila in Polonia ed è successivamente divenuto uno dei cardini del suo magistero, basti pensare all'esortazione *Christifideles laici* (30 dicembre 1988), all'enciclica *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990), alla lettera *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001).

¹¹ Cf. BENEDETTO XVI, Lettera apostolica *Ubicumque et semper* (21 settembre 2010).

preparazione per andare ad annunciarlo, non può attendere che gli vengano impartite molte lezioni o lunghe istruzioni. Ogni cristiano è missionario nella misura in cui si è incontrato con l'amore di Dio in Cristo Gesù; non diciamo più che siamo "discepoli" e "missionari", ma che siamo sempre "discepoli-missionari"¹².

Il mondo occidentale, travolto dallo tsunami del secolarismo, ha bisogno di uno slancio rinnovato nell'annuncio del Vangelo. La nuova evangelizzazione non è rivolta solamente a coloro che non hanno ancora accolto la buona notizia ma anche e soprattutto a coloro che, seppur battezzati, non ne hanno fatto il principio rinnovatore della loro esistenza. Potremmo quasi affermare che questa nuova evangelizzazione debba assumere i tratti di una re-iniziazione cristiana: la *fides ex auditu* può rinascere solo a partire da un nuovo annuncio evangelico, un rinnovato *auditus fidei*. È un compito enorme quello che si presenta di fronte alla Chiesa oggi ma, ne siamo certi, il Signore l'ha dotata di tutti gli strumenti necessari per affrontarlo.

2. Il sorgere del rinnovamento carismatico cattolico

A fronte dei dati citati in precedenza, che mostrano il diffuso declino della vita cristiana nei paesi di vecchia evangelizzazione, esistono però degli indicatori in totale controtendenza, che riguardano sia la Chiesa Cattolica che le altre confessioni cristiane:

In 1900 only a handful of Christians were involved in renewal movements. By AD 2000 over 500 million or 25% of all Christians were participants in renewal. Over the century the first wave of the Pentecostal Renewal grew into 750 denominations in 225 countries with 65 million members. Later, a second wave known as the Charismatic Renewal erupted within the mainline churches encompassing 6,500 denominations in 235 countries with over 175 million members. Finally, a third wave, the rise of Neocharismatic Renewal, emphasizing a break with denominationalism, spread into over 18,800 networks in 225 countries, claiming over 295 million members [...]. Altogether these 3 waves of renewal mark a radical transformation of Christianity in the 20th century¹³.

¹² FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 120.

¹³ BARRETT - JOHNSON, *World Christian trends, AD 30-AD 2200*, cit., p. 3.

Le statistiche arrivano addirittura a evidenziare un'evocativa coincidenza: il numero di cristiani che muoiono ogni anno (18,4 milioni) risulta pressoché identico al numero di coloro che ogni anno ricevono una nuova vita attraverso questi movimenti di rinnovamento spirituale¹⁴. Se dunque, da un lato, la nostra epoca è segnata dalla crisi del cristianesimo occidentale, dall'altro essa è contemporaneamente il teatro di quello che viene definito «[the] largest spiritual renewal in history»¹⁵, che ha investito anche la Chiesa Cattolica negli anni successivi al Concilio Vaticano II. Ci sembra utile proporre qui di seguito una breve sintesi dello sviluppo di tale esperienza in prospettiva cattolica, così da fornire al lettore quantomeno le coordinate storiche fondamentali per la comprensione del fenomeno¹⁶.

«La storia mostra non solo che la Chiesa è vissuta molto più a lungo di ogni altra istituzione, a cui si possa paragonare, ma che, attraverso i secoli, vi sono stati molti movimenti che hanno rinnovato profondamente la sua vita»¹⁷. Se è impossibile tentarne qui un elenco esaustivo (citiamo a titolo puramente esemplificativo il monachesimo occidentale, il francescanesimo, i vari movimenti laicali medievali...), è possibile però sottolinearne alcune caratteristiche comuni: nella maggior parte dei casi si è trattato di movimenti sorti “dal basso”, spontanei e imprevedibili, che hanno suscitato l'iniziale ostilità della Chiesa istituzionale e non sempre hanno ottenuto i successi sperati. Ciò non è avvenuto solamente entro i confini della Chiesa Cattolica ma, dopo la riforma protestante, anche all'interno delle comunità separate con simili dinamiche nei cosiddetti “fenomeni di risveglio”. È in questo solco che si inserisce la storia del

¹⁴ Ivi, p. 28.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Una bibliografia essenziale comprende, per una visione più generale, le opere dello storico pentecostale Vinson Synan, tra cui: V. SYNAN, *En eyewitness remembers the century of the Holy Spirit*, Chosen Books, Grand Rapids 2010. Invece in ambiente cattolico, fondamentali si confermano i racconti dei pionieri dell'esperienza, testimoni oculari degli eventi di Duquesne: P. GALLAGHER MANSFIELD, *Come da una nuova Pentecoste. La straordinaria genesi del Rinnovamento Carismatico Cattolico*, Edizioni RnS, Roma 2014; K.-D. RANAGHAN, *Il ritorno dello Spirito. Storia e significati del movimento pentecostale*, Jaca Book, Milano 1995. Inoltre, per un giudizio teologico, i seguenti studi che, seppur datati, non perdono valore a motivo dell'indiscussa autorevolezza dei loro autori: Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 2013, pp. 349-433; R. LAURENTIN, *Il movimento carismatico nella Chiesa Cattolica. Rischi e avvenire*, Queriniana, Brescia 1977; F. SULLIVAN, *Carismi e rinnovamento carismatico*, Ancora, Milano 1990.

¹⁷ F. SULLIVAN, *Carismi e rinnovamento carismatico*, Ancora, Milano 1990, p. 49.

rinnovamento carismatico cattolico.

Durante l'ultimo decennio dell'Ottocento l'apostolato di una religiosa lucchese, Elena Guerra¹⁸, riporta un risultato insperato: anelando a un profondo rinnovamento della Chiesa a partire dal "ritorno" dei cristiani allo Spirito Santo, è ispirata a scrivere ripetutamente a Leone XIII¹⁹ fino a ottenere la consacrazione al Paraclito del secolo che stava per iniziare, attraverso una solenne invocazione il primo giorno del 1901. Lo stesso giorno a Topeka, nel Kansas, Agnes Ozman, giovane studentessa della scuola biblica inaugurata dal pastore metodista Charles Parham, per prima faceva esperienza dei due aspetti che caratterizzeranno da lì in avanti il pentecostalismo: il "battesimo nello Spirito" e il "parlare in lingue", identificati come gli stessi effetti della Pentecoste sugli apostoli. Da Topeka questa prima ondata pentecostale si diffuse rapidamente nel Texas e nel 1906 ricevette lo slancio decisivo a Los Angeles, con il risveglio di Azusa street, sotto la guida del predicatore dell'*holiness movement* William Seymour. Coloro che avevano fatto questa esperienza personale dello Spirito Santo non desideravano fondare nuove confessioni cristiane ma piuttosto portare un rinnovamento nelle rispettive comunità di appartenenza; il rifiuto, però, da parte delle varie congregazioni li portò a

¹⁸ Elena Guerra (1835-1914) nasce a Lucca da famiglia nobile. Educata cristianamente, sviluppa molto presto una particolare devozione alla persona dello Spirito Santo. Vive le esperienze comuni del laicato impegnato del tempo, quali l'educazione cristiana delle fanciulle e l'assistenza ai malati. Con le prime compagne fonda un istituto laico dedicato a santa Zita, patrona della città, formato da donne impegnate nell'istruzione delle giovani (tra le allieve si ricorda santa Gemma Galgani), che successivamente diverrà la congregazione religiosa delle Oblate dello Spirito Santo. Il suo apostolato si concentra sulla diffusione della devozione allo Spirito Santo, soprattutto attraverso numerose pubblicazioni. Tra il 1895 e il 1903 scrive ben quattordici lettere a Leone XIII, convincendolo a invitare ripetutamente i vescovi e tutto il popolo cristiano a un'accurata invocazione del Paraclito, a pubblicare l'enciclica *Divinum illud munus* (9 maggio 1897) e a consacrare il Novecento allo Spirito Santo. Giovanni XXIII la beatifica il 26 aprile 1959, prima del suo pontificato. La prima biografia è: R. VESUVIO, *La Beata Elena Guerra*, Istituto Santa Zita, Lucca 1955. Le sue opere sono pubblicate in: E. GUERRA, *Opera omnia*, Suore Oblate dello Spirito Santo, Lucca 2008. Alcuni studi teologici sulla sua figura e il suo pensiero: D. ABBRESCIA, *Elena Guerra (1935-1914). Profetismo e rinnovamento*, Queriniana, Brescia 1970; ID., *La Chiesa è un cenacolo. Dottrina spirituale, testi e documenti di Elena Guerra sulla vita nello Spirito*, Edizioni Saggi ed Esperienze, Roma 1977; I. TUBALDO, *L'azione dello Spirito Santo secondo Elena Guerra. Studio dogmatico-ascetico sullo Spirito Santo*, Istituto Santa Zita, Lucca 1955.

¹⁹ Il testo completo delle quattordici lettere è contenuto nel suo epistolario, pubblicato per gli anni che vanno dal 1859 al 1912: E. GUERRA, *Lettere*, Edizioni Arti Grafiche San Rocco, Grugliasco 2004.

uscire da esse e, in alcuni casi, a organizzare nuove comunità sul modello di quelle che erano stati costretti ad abbandonare. L'esperienza pentecostale, però, non rimase esterna alle confessioni cristiane tradizionali: il cosiddetto neo-pentecostalismo fu, difatti, la trasposizione della stessa al loro interno a partire da quei membri che si erano rifiutati di abbandonarle. Di questa seconda ondata fa parte il rinnovamento carismatico cattolico, sorto ad appena due anni dalla chiusura di quel Concilio Vaticano II che, negli auspici di Giovanni XXIII, doveva configurarsi proprio come una rinnovata pentecoste per la Chiesa Cattolica²⁰.

Gli inizi del rinnovamento carismatico cattolico si situano alla metà degli anni Sessanta negli Stati Uniti, nella rete di amicizie tra membri dell'Università di Duquesne a Pittsburgh e dell'Università Notre Dame a South Bend, di cui l'esperienza comune dei *cursillos de cristiandad*²¹ aveva fatto da collante. Furono i professori di Duquesne Ralph Keifer e Patrick Bourgeois i primi a sperimentare il "battesimo nello Spirito". Ispirati dalla lettura di due libri sulle esperienze pentecostali²², decisero di mettersi alla ricerca di un gruppo in cui poter sperimentare ciò che in essi veniva descritto. Ciò avvenne alla fine del gennaio 1967, nel gruppo di

²⁰ Numerosi sono gli accostamenti tra il Vaticano II e la Pentecoste nelle parole di Giovanni XXIII; basti solamente ricordare la preghiera da lui composta per il buon andamento del Concilio, nella quale invitava a chiedere una «novella pentecoste» (AAS 51 [1959], p. 832) e il discorso di chiusura della prima sessione in cui affermava «Allora senza dubbio brillerà la nuova desiderata Pentecoste, che arricchirà abbondantemente la Chiesa di energie spirituali ed estenderà il suo spirito materno e la sua forza salutare in tutti gli ambiti dell'attività umana. Allora il regno di Cristo sarà dilatato da una nuova crescita. Allora nel mondo risuonerà più alto e più soave il lieto annunzio dell'umana redenzione, dal quale vengono confermati i supremi diritti di Dio Onnipotente, i vincoli di carità fraterna tra gli uomini, la pace che è stata promessa su questa terra agli uomini di buona volontà» (GIOVANNI XXIII, Discorso *Prima sessio* [8 dicembre 1963], in EV 1/124*).

²¹ Movimento ecclesiale cattolico di evangelizzazione tuttora esistente, fondato da Eduardo Bonnin (1917-2008) nel 1944 in Spagna. Ha come scopo primario quello di accompagnare le persone a conoscere Gesù vivo e a condurre una vita cristiana autentica attraverso dei piccoli corsi, solitamente della durata di tre giorni, in cui vengono presentate le verità fondamentali della fede cristiana, non solo in maniera dottrinale ma anche tramite la narrazione di esperienze personali. Successivamente il cristiano aderente viene aiutato a divenire fermento nel proprio ambiente di vita grazie alla costituzione di gruppi in cui poter continuare la condivisione della propria vita.

²² Si tratta di: J. SHERRILL, *Essi parlano in altre lingue*, EUN, Marchirolo 2007; D. WILKERSON, *La croce e il pugnale*, EUN, Marchirolo 2013.

preghiera che si riuniva a casa della presbiteriana Florence Dodge: quella fu la scintilla che innescò un movimento di enormi proporzioni. Così commentava, pochi mesi dopo l'evento, un partecipante all'incontro di preghiera:

I found myself praising God Who had taken what began as a simple prayer of faith over two sincere young men who were seeking more of Him, and seemed to be turning it into a spiritual renaissance of major proportions among the future leaders of the Roman Catholic Church²³.

Di lì, infatti, si assistette a una rapida e inarrestabile espansione, che vide un momento-chiave nel ritiro organizzato dall'associazione *Chi Rho*, composta da studenti di Duquesne, che aveva proprio nel prof. Keifer uno dei responsabili. Quello che sarà poi ricordato come il *Duquesne weekend* si tenne tra il 17 e il 19 febbraio 1967: durante quei giorni una trentina di giovani ricevettero il "battesimo nello Spirito" e il "carisma delle lingue", a cominciare da Paul Grey e Mary Ann Springle, che chiesero a Keifer di imporre loro le mani, e da David Mangan e Patti Gallagher²⁴, che invece fecero la stessa esperienza ma in maniera spontanea nella cappella della casa. Questa la commossa descrizione di David Mangan:

Subito mi trovai davanti all'altare e subito dopo ero disteso per terra, piangente, in un'estasi che non avrei mai più provato. Piangevo più forte di quanto non avessi mai pianto in vita mia, ma non versavo una lacrima. Improvvisamente Gesù Cristo era così reale e così presente che potevo sentirlo tutt'intorno a me. Ero invaso da un sentimento di amore tale che mi sentivo assolutamente incapace di dire la più piccola parola²⁵.

Da Duquesne, il rinnovamento toccò prima Notre Dame e l'anno successivo, attraverso Ralph Martin e Steve Clark, che in seguito assumeranno un ruolo di primo piano nello sviluppo del movimento, l'Università di Michigan. In pochi anni si assistette a una crescita esponenziale e nel 1971, a opera del padre Valeriano Gaudet, il rinnovamento carismatico giunse fino a Roma, insediando il primo gruppo internazionale, dal nome *Lumen Christi*, tra le mura della Pontificia

²³ D. BASHAM, *Face up with a miracle*, Whitaker House, Springdale 1967, p. 184.

²⁴ Questi sono ancora in vita e continuano a dare pubblica testimonianza della loro personale esperienza.

²⁵ K.-D. RANAGHAN, *Il ritorno dello Spirito. Storia e significati del movimento pentecostale*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 32-33.

Università Gregoriana, in una stanza al primo piano di palazzo Frascara. Pochi anni dopo Laurentin poteva scrivere:

Mentre le confessioni maggiormente refrattarie all'istituzionalizzazione (la evangelica, la metodista, la battista) sono rimaste relativamente impermeabili al neo-pentecostalismo, esso è fiorito fra i gruppi più fortemente istituzionalizzati: l'episcopaliano, il luterano, il presbiteriano. Addirittura ha avuto la più rapida diffusione e ha trovato la migliore accoglienza nella chiesa romana, la più massiccia, quella che a priori si sarebbe detto la più allergica al movimento di Pentecoste²⁶.

3. Il rinnovamento carismatico: una *chances* per l'evangelizzazione

L'accoglienza e il riconoscimento ufficiale del rinnovamento carismatico da parte della Chiesa Cattolica è legata a doppio filo alla vita e all'opera del card. Suenens²⁷. Colui che al Vaticano II si era mostrato strenuo difensore dei carismi come doni, non solamente straordinari, ma anche ordinari diffusi in tutto il popolo di Dio²⁸ e che nelle sue memorie, proprio ricordando quella disputa, aveva chiosato, «In seguito questo testo è servito a riabilitare il Rinnovamento carismatico: senza volerlo il mio intervento di allora guardava già al futuro»²⁹, incontrò il rinnovamento carismatico nel 1973, mentre era impegnato nella stesura del libro *Lo Spirito Santo nostra speranza*³⁰.

Avendo sentito parlare della comparsa di un gruppo di cosiddetti "cattolici pentecostali" a New York, decise di prendere contatto direttamente con quella realtà, partecipando a un fine settimana carismatico a Covent Station. Ecco le sue annotazioni in seguito a quell'esperienza:

²⁶ R. LAURENTIN, *Il movimento carismatico nella Chiesa Cattolica. Rischi e avvenire*, Queriniana, Brescia 1977, p. 24.

²⁷ Léon-Joseph Suenens (1904-1996) è stato arcivescovo di Malines-Bruxelles e primate del Belgio. Creato cardinale da Giovanni XXIII, ha influito in maniera decisiva sul Concilio Vaticano II, di cui è stato uno dei moderatori. Del suo incontro con il rinnovamento carismatico e del suo impegno in suo favore parla lui stesso in: L. J. SUENENS, *Ricordi e speranze*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, pp. 267-328.

²⁸ Cf. AS II/3 175-178.

²⁹ L. J. SUENENS, *Ricordi e speranze*, cit., p. 147.

³⁰ Cf. ID., *Lo Spirito Santo nostra speranza*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1975.

Si ha improvvisamente la sensazione che gli Atti degli apostoli e san Paolo assumano vita e attualità e sembra che le verità del passato si riproducano sotto i nostri occhi. È la scoperta della reale azione dello Spirito Santo, sempre operante secondo la promessa di Gesù. Egli ha mantenuto e mantiene la “parola”. È una nuova manifestazione dello Spirito della Pentecoste, un giubilo che la Chiesa non conosceva più, perché oggi il cielo sopra la Chiesa è rannuvolato³¹.

Dopo essersi confrontato ripetutamente con i *leader* Ralph Martin e Steve Clark, nell’udienza privata del 19 febbraio per la prima volta parlò del movimento carismatico a Paolo VI, che non ne era a conoscenza³². Da lui ottenne successivamente il permesso di partecipare al congresso internazionale dei *leader* del movimento, organizzato a Grottaferrata per l’autunno dello stesso anno, e un’udienza privata per una quindicina di partecipanti il 10 ottobre. Particolarmente colpito dall’incontro, due mesi più tardi lo stesso Paolo VI, sembrando riferirsi implicitamente al rinnovamento carismatico, affermò di fronte ai cardinali:

il soffio ossigenante dello Spirito è venuto a svegliare nella Chiesa energie sopite, a suscitare carismi dormienti, a infondere quel senso di vitalità e di letizia, che ad ogni epoca della storia, definisce giovane e attuale la Chiesa stessa, pronta e felice di riannunciare ai tempi nuovi il suo eterno messaggio³³.

Dal congresso emersero sia un tentativo di centralizzazione del movimento, attraverso la creazione di un ufficio avente sede a Bruxelles e responsabile proprio Ralph Martin³⁴, che la proposta di istituire una commissione teologica e pastorale internazionale con lo scopo di studiare il rinnovamento carismatico così da proporre le necessarie puntualizzazioni dal punto di vista cattolico. La commissione si riunì per la prima volta nel maggio del 1974 a Malines e di lì, a più riprese, elaborò una serie di scritti riguardanti vari aspetti del movimento carismatico, che assunsero

³¹ ID., *Ricordi e speranze*, cit., p. 268.

³² Ivi, p. 269.

³³ PAOLO VI, *Discorso al Sacro Collegio* (21 dicembre 1973), in *Insegnamenti XI* p. 1224.

³⁴ Erede dell’ufficio di comunicazione internazionale (ICO) che era stato creato dai due *leader* presso la loro comunità di Ann Harbor (Michigan), trasferito a Bruxelles dal 1976, divenne ufficiale nel 1978 con la costituzione dell’ICCRO (*International Catholic Charismatic Renewal Offices*).

successivamente il nome di “documenti di Malines”³⁵.

Se a partire dal 1974 le approvazioni dei vescovi si andavano moltiplicando³⁶, motivate sia dalla rapida diffusione del rinnovamento carismatico che dall'abbondanza dei suoi frutti, la «perfetta integrazione del movimento in seno alla Chiesa»³⁷ si ebbe durante l'anno santo del 1975, quando i suoi responsabili decisero di riunire tutti gli aderenti a Roma, per celebrare insieme al papa la solennità di Pentecoste. Il lunedì seguente Paolo VI celebrò Messa per i più di diecimila accorsi all'evento, al termine della quale rivolse loro un accorato discorso: in esso si rivelò sia un estimatore sincero dei frutti del rinnovamento, perché attesi desiderati e necessari soprattutto mentre si assisteva al dilagare del secolarismo, sia una guida prudente del suo sviluppo affinché il movimento potesse rivelarsi una *chances* per la Chiesa e per il mondo³⁸. Tale *chances*, negli anni seguenti, venne declinata dal pontefice soprattutto nell'ambito dell'evangelizzazione. Fu nell'*Evangelii nuntiandi* che Paolo VI riconobbe proprio allo Spirito Santo il ruolo di principale agente nell'annuncio del Vangelo e sembrò nuovamente riferirsi al sorgere del rinnovamento carismatico nell'affermare:

Noi stiamo vivendo nella Chiesa un momento privilegiato dello Spirito. Si cerca da per tutto di conoscerlo meglio, qual è rivelato dalle Sacre Scritture. Si è felici di porsi sotto la sua mozione. Ci si raccoglie attorno a lui e ci si vuol lasciar guidare da lui. Ebbene, se lo Spirito di Dio ha un posto eminente in tutta la vita della Chiesa, egli agisce soprattutto nella missione evangelizzatrice: non a caso il grande inizio dell'evangelizzazione avvenne il mattino di Pentecoste, sotto il soffio dello Spirito³⁹.

Dopo le aperture di Paolo VI, le relazioni del movimento con i pontefici successivi si fecero man a mano più intense ed esso venne a integrarsi sempre meglio nella struttura istituzionale della Chiesa. È

³⁵ Il testo dei sei documenti si trova in L. J. SUENENS, *The Holy Spirit, life-breath of the Church*, II-III, FIAT Association, Oppem-Meise 2001.

³⁶ Esiste una raccolta in tre volumi di questi primi interventi: K. MCDONNELL, *Presence, power, praise. Documents on the Charismatic Renewal*, The Liturgical Press, Collegeville 1980.

³⁷ L. J. SUENENS, *Ricordi e speranze*, cit., p. 291.

³⁸ Cf. PAOLO VI, *Discorso al III Congresso Internazionale del Rinnovamento Carismatico Cattolico* (19 maggio 1975), in ID., *Insegnamenti XIII*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1975, pp. 536-542.

³⁹ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), n. 75.

impossibile in questa sede prendere in esame tutti i discorsi rivolti dai papi al rinnovamento carismatico⁴⁰, pensiamo però sia utile citare alcuni episodi che destano un particolare interesse perché forniscono il polso di un rapporto, quello tra questo movimento e la Chiesa istituzionale, che si è andato via via consolidando.

Il primo incontro di Giovanni Paolo II con quelli che lui amava definire “i carismatici” fu per questi ultimi sorprendente. L’11 dicembre 1979, il papa ricevette in udienza il card. Suenens e i membri del consiglio dell’ICCRO: nell’ora e mezzo di colloquio, non solo elogiò i frutti del movimento riconoscendoli come un’opera dello Spirito Santo, ma intrattenne gli ascoltatori descrivendo la dimensione carismatica della sua vita spirituale e arrivando addirittura a esclamare «I have always belonged to this renewal in the Holy Spirit»⁴¹. Questa sintonia sul piano personale non mancava, però, della necessaria corrispondenza sul piano teologico, per la prima volta nel 1987, rivolgendosi ai movimenti ecclesiali, affermò: «Nella Chiesa, tanto l’aspetto istituzionale, quanto quello carismatico, tanto la gerarchia quanto le associazioni e i movimenti di fedeli, sono coesenziali»⁴². Tale coesenzialità tra dimensione istituzionale e dimensione carismatica della Chiesa, espressione introdotta proprio da Giovanni Paolo II, intendeva valorizzare la componente carismatica riconoscendola non come elemento accessorio ma strutturale della compagine ecclesiale, non in relazione dialettica con l’aspetto istituzionale ma piuttosto in un rapporto organico, simbiotico. Considerando, in ultima analisi, anche il rapporto ufficiale con la struttura ecclesiastica, fu proprio durante il suo lungo pontificato che l’ufficio di coordinamento internazionale si trasferì a Roma⁴³; nel 1985 ricevette una sede

⁴⁰ Consigliamo di attingere a una raccolta aggiornata di questi testi: O. PESARE, *Then Peter stood up... 50 years of messages from the popes to the Catholic Charismatic Renewal from its beginnings to the jubilee. 1967-2017*, ICCRS, Roma 2018.

⁴¹ K. McDONNELL, *Open the windows. The Popes and Charismatic Renewal*, Greenlawn Press, South Bend 1989, p. 25.

⁴² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai movimenti ecclesiali riuniti per il II colloquio internazionale* (2 marzo 1987), in ID., *Insegnamenti X/1*, LEV, Città del Vaticano 1988, p. 478. Tornerà a presentare il rapporto tra carisma e istituzione in termini di coesenzialità anche in: ID., *Messaggio ai partecipanti al IV congresso mondiale dei movimenti ecclesiali* (27 maggio 1998), in EV 17/898; ID., *Discorso agli appartenenti ai movimenti ecclesiali e alle nuove comunità nella vigilia di Pentecoste* (30 maggio 1998), in ID., *Insegnamenti XXI/1*, LEV, Città del Vaticano 1999, pp. 1121-1122.

⁴³ Precisamente nel 1981. Nel 1984, poi, Giovanni Paolo II nominò il futuro card. Cordes consigliere episcopale dell’ICCRO, il quale succedeva al card. Suenens. Di lui

direttamente in Vaticano e nel 1993, infine, ottenne il riconoscimento dal Pontificio Consiglio per i Laici, mutando il nome in ICCRS.

Anche il card. Ratzinger, fin dal suo incarico come prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, aveva speso parole di elogio nei riguardi del rinnovamento carismatico, spingendosi a riconoscerlo come una risposta all'invocazione di Giovanni XXIII per una rinnovata Pentecoste. Nella famosa intervista rilasciata al giornalista Vittorio Messori aveva affermato:

Il periodo postconciliare è sembrato corrispondere ben poco alle speranze di Giovanni XXIII che si riprometteva una "novella Pentecoste". Tuttavia, la sua preghiera non è rimasta inascoltata: nel cuore di un mondo inaridito dallo scetticismo razionalistico è nata una nuova esperienza dello Spirito Santo che ha assunto l'ampiezza di un moto di rinnovamento su scala mondiale. Quanto il Nuovo Testamento scrive a proposito dei carismi che apparvero come segni visibili della venuta dello Spirito, non è più soltanto storia antica, finita per sempre: questa storia ridiventa oggi fremente di attualità⁴⁴.

Nella sua missione di teologo e di prefetto, aveva sostenuto la visione della coesistenzialità tra la dimensione istituzionale e quella carismatica della Chiesa inaugurata da Giovanni Paolo II, rigettando decisamente la contrapposizione carisma-istituzione⁴⁵ e, divenuto papa, aveva continuato a incontrare sia la galassia dei movimenti ecclesiali in generale che, nello specifico, il rinnovamento carismatico.

Una svolta decisiva nel rapporto tra il rinnovamento carismatico e l'istituzione ecclesiastica (a nostro parere, la più importante dopo la sua accoglienza da parte di Paolo VI) la stiamo vivendo in questi ultimi anni, con il pontificato di papa Francesco. Se il suo personale apprezzamento per il movimento si è palesato sin dalla prima conferenza stampa, di ritorno dalla giornata mondiale della gioventù di Rio de Janeiro⁴⁶, e uno studio approfondito dell'enciclica *Evangelii gaudium* potrebbe far emergere numerosi punti di contatto tra le affermazioni del pontefice e le dinamiche

ricordiamo: P. J. CORDES, *Chiamati a santità. Orientamenti teologico-pastorali per le comunità del Rinnovamento Carismatico*, Ancora, Milano 1998.

⁴⁴ J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1985, p. 159.

⁴⁵ Cf. ID., *Nuove irruzioni dello Spirito. I movimenti nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006.

⁴⁶ Cf. FRANCESCO, *Conferenza stampa nel volo di ritorno dal Brasile* (28 luglio 2013), in *Insegnamenti* I/2, LEV, Città del Vaticano 2015, p. 143.

proprie dell'esperienza carismatica, sono le parole da lui rivolte nei frequenti incontri con le varie espressioni di questa realtà⁴⁷ a rivelare il suo pensiero sull'identità e la missione del rinnovamento carismatico cattolico.

Rispetto ai suoi predecessori, Francesco ha fortemente e ripetutamente insistito nel definire questa esperienza non come "movimento" ma come "corrente di grazia", allineandosi così alle intuizioni del card. Suenens⁴⁸ e alla visione dei primi *leader* carismatici⁴⁹. Lo scopo di una corrente di grazia non è quella di costituirsi nella Chiesa come organizzazione a sé, ma piuttosto, essendo un movimento suscitato direttamente dallo Spirito Santo senza concorso di fondatori umani, quello di rinnovare la Chiesa nella sua globalità per poi dissolversi totalmente all'interno di essa. Utilizzando quella che ci sembra un'espressione particolarmente incisiva, potremmo dire che «The future of the charismatic renewal within the Catholic Church, then, would appear to be a charismatically renewed Catholic Church»⁵⁰. Per raggiungere il suo obiettivo, a questa corrente di grazia il pontefice ha affidato alcuni mandati particolari, tra cui come primo quello di condividere con tutti i fedeli la grazia del battesimo nello Spirito attraverso «un'evangelizzazione con la

⁴⁷ Ci riferiamo all'incontro del 1 giugno 2014 allo Stadio Olimpico di Roma, quello del 3 luglio 2015 in piazza San Pietro, quello del 3 giugno 2017 al Circo Massimo in occasione del giubileo d'oro del rinnovamento carismatico, infine quello dell'8 giugno 2019 nell'aula Paolo VI per l'inaugurazione del nuovo servizio di comunione CHARIS.

⁴⁸ «Per cogliere il significato del rinnovamento carismatico e la sua vera portata, bisogna guardarsi dall'applicarvi categorie bell'e fatto e in particolare dal ravvisarvi un movimento accanto ad altri movimenti o peggio ancora in concorrenza con questi. Non si tratta affatto di questo, ma di una mozione dello Spirito alla portata di ogni cristiano, sacerdote o laico che sia, di una corrente di grazia che passa portando ad una più alta tensione cosciente la dimensione carismatica inerente alla Chiesa. Poiché tutti i cristiani sono carismatici per definizione, ciò che li distingue è la coscienza più o meno viva che hanno di questa realtà fondamentale necessariamente comune. Non si tratta dunque di un movimento particolare se si intende per ciò un'organizzazione strutturata e membri affiliati con qualche impegno definito. Per riallacciarci a questa corrente, non è nemmeno necessario essere associati ad un gruppo di preghiera costituito» (L. J. SUENENS, *Lo Spirito Santo nostra speranza*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1975, pp. 108-109). Una simile affermazione è presente anche in: L. J. SUENENS, *The hidden hand of God. The life of Veronica O'Brien and our common apostolate*, Veritas, Dublin 1994, p. 253.

⁴⁹ Cf. S. CLARK, *Where are we headed? Guidelines for the Catholic Charismatic Renewal*, Charismatic Renewal Publications, Notre Dame 1973, pp. 18-20; K. RANAGHAN, *The Lord, the Spirit and the Church*, Charismatic Renewal Publications, Notre Dame 1973, p. 28.

⁵⁰ G. MARTIN, *Charismatic Renewal and the Church of tomorrow*, in K.-D. RANAGHAN, *As the Spirit leads us*, Paulist Press, Paramus 1971, p. 243.

Parola di Dio che annuncia che Gesù è vivo e ama tutti gli uomini»⁵¹. La scelta, deliberata direttamente da papa Francesco, di costituire un nuovo organismo internazionale in sostituzione al precedente ICCRS si muove in questa direzione. Il *Catholic Charismatic Renewal International Service* (CHARIS) ha come scopo proprio quello di promuovere e sviluppare il rinnovamento carismatico cattolico come una corrente di grazia nella Chiesa e per la Chiesa. In ultimo, l'accresciuto interesse per la realtà carismatica è testimoniato anche dalla lettera *Iuvenescit Ecclesia*⁵², che la Congregazione per la Dottrina della Fede ha indirizzato ai vescovi per approfondire proprio la relazione tra la dimensione gerarchica e quella carismatica nella vita e nella missione della Chiesa.

Sembra che, durante l'attuale pontificato, il rinnovamento carismatico cattolico veda riconosciuto e sostenuto dalla stessa suprema autorità ecclesiastica il suo primo e principale obiettivo: contribuire a un più generale rinnovamento della Chiesa intera. Ora, dunque, il nostro interesse è evidenziare i due contributi fondamentali che questa corrente di grazia può fornire nell'ambito dell'evangelizzazione, come risposta all'attuale necessità di annunciare con forza il Vangelo a un mondo ormai post-cristiano.

4. La perenne novità del *kerygma*

I Vangeli di Marco e Luca registrano la reazione della folla alle parole e ai gesti di Gesù nella sinagoga di Cafarnaò: «Che è mai questo? Un insegnamento nuovo, dato con autorità. Comanda persino agli spiriti impuri e gli obbediscono!»⁵³. Proprio servendoci di queste parole ci sembra possibile proporre in maniera sintetica quelli che, a nostro parere, si rivelano come i due contributi fondamentali che il rinnovamento carismatico cattolico offre alla pratica dell'evangelizzazione in questo nostro tempo: un “insegnamento nuovo” e un “insegnamento dato con autorità”. Anzitutto chiediamoci in cosa può ravvisarsi la novità

⁵¹ FRANCESCO, *Incontro con i partecipanti al raduno promosso dal Rinnovamento nello Spirito Santo allo Stadio Olimpico di Roma* (1 giugno 2014), in ID., *Insegnamenti* II/1, LEV, Città del Vaticano 2016, p. 672.

⁵² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Iuvenescit Ecclesia* (15 maggio 2016), in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160516_iuvenescit-ecclesia_it.html (consultato il 19 agosto 2019).

⁵³ Mc 1,27 (parallelo in Lc 4,36).

dell'insegnamento di Gesù?

Pochi versetti prima, l'evangelista presenta l'inizio della predicazione del Signore mettendo sulle sue labbra un annuncio quanto mai scarno: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete nel Vangelo»⁵⁴.

Al centro, dunque, di questa breve formulazione troviamo il Regno di Dio: tradotto in questa formula astratta esso, come tutte le espressioni della lingua ebraica, va interpretato in senso concreto.

In italiano il termine "regno" è ambiguo, ma suscita immediatamente l'idea di un territorio o di una popolazione governata da un re. Anche il termine greco basileia "regno" è in sé ambiguo, ma non c'è ombra di dubbio che l'espressione che stiamo qui considerando è intesa a rendere la frase aramaica "la *malkutā*' dei Cieli" che si riscontra di frequente nella letteratura giudaica. *Malkut*, come altri sostantivi di simile formazione, è propriamente un astratto che significa "regalità", "dominio regale", "governo", "sovranità"; "la *malkut* di Dio" non vuol dire altro che Dio regna, che Dio governa⁵⁵.

Questa realtà del regnare di Dio sulla terra, nel giudaismo contemporaneo a Gesù, veniva considerata secondo due accezioni temporali differenti.

Per prima cosa il Regno di Dio era un fatto che interessava il presente in relazione all'obbedienza di Israele alla volontà divina contenuta nella Torah; in altre parole, era il sottomettersi di Israele ai comandi divini che lo poneva al di sotto della sua potestà e, di conseguenza, della sua protezione e benedizione.

Il Regno, però, si configurava contemporaneamente come una realtà futura che doveva ancora rivelarsi in pienezza; esso, infatti, non era chiamato ad abbracciare solamente il popolo ebraico ma tutta la terra, per questo era da attendersi una sua piena manifestazione, che avrebbe riportato tutte le genti sotto la signoria del Dio di Israele.

Entrambi i significati descritti possono essere rinvenuti nella predicazione di Gesù che i Vangeli ci riportano, non è però altrettanto possibile ricondurre a queste due interpretazioni tutto il complesso dei suoi insegnamenti; alcuni, infatti, presentano un'accezione diversa.

⁵⁴ Mc 1,15.

⁵⁵ C. H. DODD, *Le parabole del Regno*, Paideia, Brescia 1976, p. 37.

Qualunque rabbino avrebbe potuto dire: “Se vi ravvedete e v’impegnate ad osservare la Torà, allora avete preso su di voi il Regno di Dio”; Gesù invece dice “Se io, per il dito di Dio, caccio i demoni, allora il Regno di Dio è giunto fino a voi”. In questo caso abbiamo un evento che non era accaduto prima e questo vuol dire che la potenza sovrana di Dio è entrata efficacemente in azione; non si tratta di riconoscere Dio come re in quanto se ne obbediscono i comandamenti, ma piuttosto di esser messi davanti alla potenza divina che è all’opera nel mondo: in altri termini, il Regno di Dio “escatologico” viene affermato come evento presente che gli uomini debbono riconoscere, sia che in pratica lo accettino o lo respingano⁵⁶.

Dall’insieme della predicazione di Gesù emerge dunque un contenuto nuovo: è nella persona stessa di Gesù che il Regno di Dio si rende presente e agisce. Secondo la famosa espressione di Origene, Gesù è l’*autobasileia*⁵⁷, ovvero la personalizzazione del Regno: quando parla del Regno di Dio, Gesù non sta facendo altro che parlare di se stesso. Questo Regno non è allora né un concetto, né una dottrina, né una legge morale, né un programma politico ma è la persona stessa di Gesù di Nazaret, Figlio di Dio e Signore.

Da questo annuncio centrale del Vangelo di Gesù (potremmo dire, di quel Vangelo che è Gesù stesso) scaturisce ogni altro suo insegnamento: di fronte alla sua persona l’ascoltatore è chiamato a prendere posizione e, se desidera seguirlo, deve accettare l’impegno morale alla conversione costante della propria vita⁵⁸.

Dopo la morte e risurrezione, il compito dell’annuncio evangelico passa da Gesù ai discepoli. Il mandato che il Risorto affida ai suoi poco prima di ascendere al cielo, nella versione dell’evangelista Marco, recita: «Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo a ogni creatura»⁵⁹. Il verbo greco utilizzato è *kerissein*⁶⁰:

⁵⁶ Ivi, p. 45.

⁵⁷ ORIGENE, *Commento a Matteo* 14,7.

⁵⁸ La categoria “Regno di Dio” occupa un posto centrale nell’esegesi dei Vangeli e siamo consapevoli che non è possibile trattarla in così poche righe. Ai fini di questo studio, però, ci è sembrato sufficiente proporre sinteticamente la posizione sulla quale ci attestiamo, consapevoli che la storia sua interpretazione ha visto notevoli oscillazioni, a partire dall’esegesi liberale dell’inizio del XX secolo fino a oggi.

⁵⁹ Mc 16,15.

⁶⁰ Cf. H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, II, Paideia, Brescia 2004, coll. 22-33.

È, potremmo anche dire, una comunicazione che riguarda chi ascolta. Spesso si tratta di una comunicazione riferita per incarico oppure risultante da una chiara situazione e che ha luogo pertanto spesso in termini autentici. Per l'annuncio si ricorre ad un *keryx*, il quale è la voce di colui che lo invia, e lo rappresenta. Per lo più si tratta di annunciare al pubblico per esempio una vittoria, un arrivo imminente, un condono oppure anche uno spettacolo di gladiatori e simili. *Kérygma* si traduce pertanto spesso in modo appropriato con "proclamazione"⁶¹.

Il sostantivo che ne deriva, *kerygma*, assomma quindi in sé tutte queste caratteristiche: esso è proclamazione di una comunicazione autentica che riguarda il pubblico e si formula in maniera precisa⁶². Esso, negli scritti neotestamentari, assume una valenza tecnica e viene utilizzato per indicare l'annuncio evangelico, differenziandolo da altre forme di insegnamento.

Gli scritti del Nuovo Testamento distinguono nettamente tra predicazione e insegnamento. Tale distinzione si trova spesso sia nei vangeli che negli Atti, nelle epistole e nell'Apocalisse, così che deve essere considerata tipica e di uso corrente nella chiesa primitiva. "Insegnare" (διδάσκειν) significa nella maggior parte dei casi tenere delle istruzioni morali; solo occasionalmente si presenta con le caratteristiche di quella che noi chiamiamo apologetica, ossia una difesa ragionata del cristianesimo diretta a persone interessate, ma non ancora convinte. Talvolta, specialmente negli scritti di Giovanni, designa l'esposizione di una dottrina teologica. "Predicare" invece significa annunziare pubblicamente il cristianesimo al mondo non cristiano. Il verbo κηρύσσειν infatti equivale propriamente a

⁶¹ H. SCHLIER, *Il tempo della Chiesa. Saggi esegetici*, EDB, Bologna 1981, p. 343.

⁶² Anche in questo caso siamo costretti a presentare in poche righe la nostra posizione in merito a una questione, quella che ruota attorno al termine *kerygma*, che ha interessato il dibattito teologico del XX secolo. La riflessione su di esso vide il suo sorgere in ambito protestante con lo studio dedicato da Karl Barth alla lettera ai romani (K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2006), trovando poi in Rudolf Bultmann un riferimento imprescindibile (R. BULTMANN, *Gesù*, Queriniana, Brescia 2017). I risultati delle loro ricerche vennero accolti in ambito cattolico da un gruppo di teologi gesuiti della facoltà di Innsbruck che, dalla metà degli anni Trenta, diedero vita alla cosiddetta "teologia kerygmatica", il cui scopo era quello di superare la frattura che essi riscontravano tra teologia, predicazione e vita. Se lo storico della liturgia Josef Andreas Jungmann è considerato l'iniziatore del movimento (il primo manifesto della corrente è il suo testo: J. A. JUNGMANN, *La predicazione alla luce del vangelo*, Paoline, Roma 1965), il suo teorizzatore fu però Franz Lakner. Della Scuola di Innsbruck facevano parte inoltre i teologi Johannes Baptist Lotz e Hugo Rahner.

“bandire”; e κηρυξ può indicare un pubblico banditore, un tenitore di asta, un araldo o chiunque a voce spiegata richiama l'attenzione del pubblico su determinate notizie che intende annunciare [...]. Per la chiesa primitiva predicare l'evangelo non significava certo tenere delle istruzioni o fare esortazioni. Quando era occupata a trattare l'insegnamento del Signore, non si proponeva di ottenere delle conversioni. In virtù del kerygma e non della didaché, dice Paolo, piacque a Dio di salvare gli uomini⁶³.

Ciò che viene proclamato nel *kerygma* è una persona, Gesù Cristo, tanto che lo stesso può assumere anche la formula concisa “Gesù è *Kyrios*”⁶⁴. Se volessimo però identificarne il contenuto più completo, tale operazione sarebbe possibile attingendo ai primi quattro discorsi che l'autore di Atti attribuisce a Pietro, nei quali viene presentato quello che potremmo definire il *kerygma* della chiesa di Gerusalemme all'epoca delle sue origini. Esso può essere sintetizzato in sei affermazioni: si sono realizzate le parole dei profeti (1) nella vita, morte e risurrezione di Cristo (2) che è stato esaltato alla destra di Dio come Signore e Salvatore (3) e ha inviato lo Spirito Santo alla Chiesa (4), presto tornerà nella gloria (5) perciò si esorta alla penitenza e si offre il perdono e la salvezza (6)⁶⁵. Questo annuncio, e i *symbola* che ne derivano,

non sono un concentrato di seconda mano dell'Evangelo tratto dall'Evangelo “vivente” e compresso e irrigidito in una formula [...] ma invece sprigionano da loro l'Evangelo che, a sua volta, dispiega il *kérygma* come annuncio e insieme la rivelazione che in esso ha corpo⁶⁶.

Esso non ha un carattere discorsivo o dialettico ma piuttosto assertivo e autoritativo, ponendo chi ascolta di fronte a una scelta; solo dopo l'accoglienza di tale verità salvifica, all'ascoltatore veniva richiesto

⁶³ C. H. DODD, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, Paideia, Brescia 1981, pp. 16-17.

⁶⁴ Cf. H. SCHLIER, *Il tempo della Chiesa*, cit., p. 343.

⁶⁵ Cf. DODD, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, cit., pp. 21-29.

⁶⁶ H. SCHLIER, *Il tempo della Chiesa*, cit., p. 346. Sempre Schlier afferma che le stesse formule di fede delle origini siano letteralmente provocate dall'autorivelazione del Risorto davanti ai suoi primi testimoni, assunte poi dalla comunità cristiana come propria testimonianza su Gesù; ne sarebbe la prova che già cinque anni dopo la morte del Signore esistesse in Siria una formula relativamente fissa riguardante la sua morte e risurrezione, ripresa poi in maniera frammentaria da Paolo in 1Cor 15, che si troverebbe alla base di tutte le altre lettere e degli stessi scritti evangelici (Cf. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Mohr, Tübingen 1933, p. 18).

l'impegno morale:

La preoccupazione del predicatore era di convincere gli ascoltatori che essi si trovavano realmente di fronte al Dio eterno e al suo regno, potere e gloria; che essi, come tutti gli uomini, erano sottoposti al suo giudizio, al peso di ciò che avevano fatto e di ciò che erano in realtà, e che questo giudizio era ormai immediato e inevitabile; che, inoltre, coloro che si sarebbero assoggettati al suo giudizio avrebbero avuto la possibilità, per la sua misericordia, di entrare in una nuova vita; che attualmente, come conseguenza dei fatti da loro proclamati, aveva avuto inizio una nuova era nelle relazioni tra Dio e l'uomo. Coloro che rispondevano a questo appello e si affidavano al giudizio e alla misericordia di Dio manifestato in Gesù Cristo, divenivano membri di una comunità, della chiesa, nella quale si poteva vivere una nuova vita. Questi membri erano quindi istruiti nei principi etici e negli obblighi della vita cristiana. Questa istruzione morale, distinta dalla proclamazione dell'evangelo, è indicata dal termine "insegnamento", che in greco suona: *didaché*. Questa successione nella iniziazione, che vede prima il *kerygma*, la "proclamazione", e poi la *didaché*, l'"istruzione morale", sembra essere stata caratteristica della missione cristiana⁶⁷.

Questa modalità kerygmatica di annuncio del Vangelo è ciò che contraddistingue i vari movimenti carismatici e che, in modo differenziato, risponde alla sfida della contemporaneità. Possiamo citare in questa sede due dei percorsi più esemplificativi e diffusi nell'ambito del rinnovamento carismatico cattolico: si tratta dei seminari di vita nuova nello Spirito e dei corsi Alpha.

I *Life in the Spirit seminars* si sono cominciati a sviluppare già pochi mesi dopo il weekend di Duquesne: durante gli incontri di preghiera carismatica della comunità di Ann Arbor, i partecipanti che di volta in volta si aggiungevano chiedevano a più riprese di ricevere il battesimo nello Spirito; così Ralph Martin e Steve Clark, forti della loro esperienza come *leader* dei *cursillos*, decisero di predisporre una catechesi introduttiva al momento, che pian piano si sviluppò in un vero e proprio percorso di preparazione. Inizialmente distribuito in copie dattiloscritte, sia in una versione cattolica che in una ecumenica, vide la sua prima edizione ufficiale pubblicata nel 1971⁶⁸: si trattava di una serie di sei

⁶⁷ C. H. DODD, *Evangelo e legge*, Paideia, Brescia 1978, pp. 11-12.

⁶⁸ La prima edizione è stata pubblicata sotto il nome: THE WORD OF GOD, *The life in the Spirit seminars. Team manual*, Servant Books, Ann Arbor 1971. La più recente revisione

incontri settimanali in cui venivano annunciate le verità fondamentali della fede cristiana; dopo alcuni incontri era possibile ricevere la preghiera per una nuova effusione dello Spirito e, in seguito, si veniva istruiti per un cammino di discepolato. Senza subire cambiamenti di riguardo, il percorso è utilizzato tuttora con frutto in un ampio raggio di realtà carismatiche.

Una dinamica simile si ravvisa negli *Alpha courses*, che trovano però la loro origine in contesto anglicano, anche se oggi vengono ampiamente utilizzati anche nella Chiesa Cattolica e in altre confessioni cristiane. Iniziati da Charles Marham nel 1977 presso l'*Holy Trinity Brompton* a Londra come corsi di introduzione alla fede per coloro che erano interessati, ricevettero nel 1981 da John Irvine la loro forma attuale di un corso di dieci incontri settimanali e, dal 1990 Nicky Gumpel ne ha operato una revisione ed espansione, con un uso massiccio di supporti multimediali e la creazione di percorsi differenziati a seconda delle età dei partecipanti e degli ambienti di diffusione⁶⁹.

Oltre a questi percorsi, sarebbe impossibile tenere il conto di tutta la galassia di scuole di evangelizzazione nate proprio nel contesto carismatico, come la nota Scuola di Evangelizzazione Sant'Andrea fondata in Messico dal teologo e predicatore José Prado Flores. I due esempi proposti sono sufficienti a evidenziare anche una caratteristica particolare che contraddistingue l'evangelizzazione kerygmatica del rinnovamento carismatico: essa non si è mai rivolta solamente ai lontani, ma sempre anche agli stessi cristiani che ancora non hanno fatto una profonda esperienza personale della potenza del *kerygma* predicato nella fede. Così, fin dai suoi albori, il movimento carismatico non incappava in alcun modo nei due classici errori che invece si rischia di commettere ancor oggi quando si riflette sulla teoria dell'evangelizzazione e si propongono percorsi di fede:

Firstly, we tend to presume that, because people are baptised and confirmed, they are already aware of the power of the kerygma. As a result,

è stata pubblicata nel 2000: T. BOUCHER, *The new life in the Spirit seminars. Team manual*, Chariscenter, Locust Grove 2000. Ci sembra interessante citare come anche un teologo della portata di Heribert Mühlen, dopo il suo personale incontro con il rinnovamento carismatico, abbia lui stesso elaborato un percorso: H. MÜHLEN, *A charismatic theology. Initiation in the Spirit*, Burns & Oates, Londra 1978.

⁶⁹ Tutte le informazioni e i materiali sono disponibili online, sia nel sito originale inglese che in quello italiano: <https://alpha.org.uk> (consultato il 29 agosto 2019); <https://italia.alpha.org> (consultato il 29 agosto 2019).

most of the teaching that is given in church and in school attempts to build on the sand of this questionable assumption. Secondly, because we mistakenly believe that sacramentalised Christians are also evangelised, we expect them to carry the yoke of Christian ethics e.g. to do with such things as avoiding artificial contraception, divorce, premarital sex, and abortion. While many un-evangelised Christians may have the desire to carry the yoke of Christian ethics, they will not have the power to do so, because that power only comes when the kerygma is experienced in a personal way. As a result, many Christians live lives of ethical defeat, disillusionment and condemnation. Consequently they associate Christianity with bad rather than good news⁷⁰.

Ciò rispecchia in maniera esemplare il profondo convincimento che papa Francesco propone nell'*Evangelii gaudium* riguardo al ruolo del *kerygma* nella catechesi:

Abbiamo riscoperto che anche nella catechesi ha un ruolo fondamentale il primo annuncio o "*kerygma*", che deve occupare il centro dell'attività evangelizzatrice e di ogni intento di rinnovamento ecclesiale [...]. Quando diciamo che quest'annuncio è "il primo", ciò non significa che sta all'inizio e dopo si dimentica o si sostituisce con altri contenuti che lo superano. È il primo in senso qualitativo, perché è l'annuncio *principale*, quello che si deve sempre tornare ad ascoltare in modi diversi e che si deve sempre tornare ad annunciare durante la catechesi in una forma o nell'altra, in tutte le sue tappe e i suoi momenti [...]. Non si deve pensare che nella catechesi il *kerygma* venga abbandonato a favore di una formazione che si presupporrebbe essere più "solida". Non c'è nulla di più solido, di più profondo, di più sicuro, di più consistente e di più saggio di tale annuncio. Tutta la formazione cristiana è prima di tutto l'approfondimento del *kerygma* che va facendosi carne sempre più e sempre meglio, che mai smette di illuminare l'impegno catechistico, e che permette di comprendere adeguatamente il significato di qualunque tema che si sviluppi nella catechesi⁷¹.

⁷⁰ P. COLLINS, *The gifts of the Spirit and the new evangelisation*, The Columba Press, Dublin 2009, pp. 21-22.

⁷¹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), nn. 165-166. Sul carattere evidentemente kerygmatico dell'insegnamento di Francesco cf. M. PERRONI, *Kerygma e profezia. L'ermeneutica biblica di papa Francesco*, LEV, Città del Vaticano 2017.

5. La prova convincente del *kerygma*

L'insegnamento proposto da Gesù non suona solamente come “nuovo” agli orecchi degli ascoltatori, ma manifesta un carattere ulteriore che stupisce ancor più del precedente: l'autorità. «Comanda persino agli spiriti impuri e gli obbediscono!»⁷², è l'esclamazione registrata nei Vangeli. Il sostantivo greco utilizzato è *exusía*, termine che abbraccia un ampio ambito di significati, che vanno dal concetto di pieno potere a quello di autorità, diritto, forza, capacità e potestà⁷³. Se nei Vangeli questa autorità si manifesta in più maniere⁷⁴, sicuramente un legame fondamentale associa tale caratteristica della predicazione di Cristo ai segni che accompagnano il suo ministero pubblico. I Vangeli riportano numerosi racconti di prodigi, guarigioni e liberazioni⁷⁵ e se la questione dei miracoli ha fatto scorrere fiumi di inchiostro soprattutto a seguito della demitizzazione operata da Bultmann e dai suoi discepoli, non è possibile negare in alcun modo un nucleo storicamente certo di azioni prodigiose operate da Gesù⁷⁶. Il criterio fondamentale della loro interpretazione teologica lo fornisce il Signore stesso nella sua predicazione: «Se invece io scaccio i demòni con il dito di Dio, allora è giunto a voi il regno di Dio»⁷⁷. I miracoli da lui compiuti si configurano come *signa prognostica*

⁷² Mc 1,27 (parallelo in Lc 4,36).

⁷³ Cf. H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, I, Paideia, Brescia 2004, coll. 1261-1267.

⁷⁴ Il tema dell'*exusía* di Gesù viene infatti accostato non solamente alla manifestazione della sua *dynamis* ma, a partire dagli studi di Joachim Jeremias, anche e soprattutto al suo *anspruch* (sostantivo tedesco solitamente reso in italiano con “pretesa”, traduzione insufficiente perché porta con sé un'accezione negativa). L'autorità messianica è poi intimamente legata alla sua relazione con il Padre e alla sicurezza immediata con cui conosceva la sua volontà.

⁷⁵ Essi riportano non meno di 40 diverse narrazioni di miracoli compiuti da Gesù, oltre ad alcuni sommari: si tratta di guarigioni fisiche di ogni genere, tre risurrezioni di persone defunte e azioni su elementi naturali o in rapporto a essi. Il peso quantitativo che assumono i racconti di miracoli può essere evidenziato prendendo in esame il Vangelo di Marco: essi occupano infatti il 31% del testo globale, ma arrivano fino al 47% se vengono esclusi gli ultimi sei capitoli riguardanti la passione, morte e risurrezione di Cristo. Per uno studio approfondito sull'argomento: R. ZIMMERMANN, *Compendio dei miracoli di Gesù*, Queriniana, Brescia 2018.

⁷⁶ Una sintesi sulla questione dei miracoli di Gesù che, seppur datata, mantiene a tutt'oggi una chiarezza impeccabile è: W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 2004, pp. 115-126.

⁷⁷ Lc 11,20.

che parlano dell'avvento del Regno, manifestandone i diversi aspetti e la dinamica salvifica, e mostrano come «il Vangelo è un discorso non solo informativo, ma operativo, non è solo comunicazione, ma azione, forza efficace, che entra nel mondo salvandolo e trasformandolo»⁷⁸. Essi hanno un carattere escatologico e, allo stesso tempo, cristologico rivelando contemporaneamente l'avvento della signoria di Dio e il mistero della persona di Gesù: con gli esorcismi egli si presenta vittorioso su Satana, e il Regno come la sconfitta definitiva di colui che è origine e causa di ogni male; nelle guarigioni egli mostra la dinamica di un Regno che cancella malattia e dolore, annunciando al contempo la sua stessa risurrezione; operando miracoli sulla natura, Gesù si rivela Signore della creazione, lasciando trasparire la portata cosmica del Regno⁷⁹.

Già nel corso della sua vita terrena, Gesù rende gli apostoli e i discepoli partecipi della sua stessa autorità: «Ne costituì Dodici - che chiamò apostoli -, perché stessero con lui e per mandarli a predicare con il potere di scacciare i demòni»⁸⁰. Infatti il termine greco tradotto con potere, nel testo citato come in altri passi paralleli o simili, è sempre *exusía*⁸¹. Se il vocabolo non compare in maniera esplicita nel grande mandato che gli apostoli ricevono dopo la risurrezione di Cristo, l'evangelista Marco mette però sulla bocca del Signore un elenco di segni che avrebbero accompagnato i credenti: «Questi saranno i segni che accompagneranno quelli che credono: nel mio nome scacceranno demòni, parleranno lingue nuove, prenderanno in mano serpenti e, se berranno qualche veleno, non recherà loro danno; imporranno le mani ai malati e questi guariranno»⁸². Il fatto che la missione dei discepoli non si limiti alla predicazione su Gesù ma includa azioni prodigiose si basa su una proporzionalità tra la sua missione e la loro, che emerge chiaramente nel Vangelo di Giovanni: «Come il Padre ha mandato me, anche io mando voi»⁸³. È l'avverbio *kathos* a implicare, in questo testo, che i discepoli proseguano il ministero di Gesù non solo con le parole ma compiendo le stesse opere che il Signore

⁷⁸ J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, I, Rizzoli, Milano 2007, p. 70.

⁷⁹ R. A. MONASTEIRO - A. R. CARMONA, *Vangeli sinottici e atti degli apostoli*, Paideia, Brescia 1995, pp. 122-123.

⁸⁰ Mc 3,14-15.

⁸¹ Mc 6,7; Mt 10,1; Lc 9,1.

⁸² Mc 16,17-18.

⁸³ Gv 20,21.

ha compiuto⁸⁴, anzi «di più grandi»⁸⁵. Tutto ciò è confermato dal racconto che il libro degli Atti ci offre dell'evangelizzazione nella primitiva comunità cristiana, in cui i miracoli occupano un ruolo di primo piano⁸⁶.

There are two general ways Luke speaks about healing and the proclamation of the gospel in Acts: (1) the performance of signs, wonders, and healings in the context of preaching the gospel, and (2) individual stories of healings which lead to the preaching of the gospel. Both lead to and increase of believers and the spread of the gospel⁸⁷.

Ma a fornire la spiegazione del legame teologico che intercorre tra la predicazione evangelica e le opere prodigiose è l'apostolo per vocazione, guida e testimone di quelle comunità delle origini dove la dimensione carismatica rappresentava una cifra significativa della vita cristiana. Paolo scrive ai corinzi: «La mia parola e la mia predicazione non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio»⁸⁸. Dalle sue parole emerge un legame stretto che intercorre tra l'annuncio del *kerygma* (tradotto con “predicazione”) e l'*apodeixis*⁸⁹ dello Spirito (reso con “manifestazione”, ma una migliore traduzione potrebbe darsi in “prova convincente”), che si riferirebbe sia ai miracoli, che all'opera dello Spirito nel predicatore e negli ascoltatori, che ai carismi in azione nella comunità cristiana⁹⁰. Il motivo di

⁸⁴ Cf. C. S. KEENER, *The Gospel of John. A commentary*, II, Hendrickson, Peabody 2003, p. 1204.

⁸⁵ Gv 14,12. Commentando il testo, Brown afferma: «La fede in Gesù apporterà al cristiano il potere, proveniente da Dio, di compiere le stesse opere che Gesù compie, perché unendo l'uomo a Gesù e al Padre, la fede gli dà una partecipazione alla potenza che loro appartiene. La promessa supplementare, che il credente “ne farà di molto più grandi”, si spiega nella mutata situazione del periodo che segue la risurrezione. Dopo che Gesù sarà stato glorificato (17,1.5), il Padre compirà nel nome del Figlio sue opere capaci di manifestare la gloria del Figlio» (R. E. BROWN, *Giovanni. Commento al vangelo spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi 1979, p. 762).

⁸⁶ Cf. B. PRETE - A. SCAGLIONI, *I miracoli degli apostoli nella Chiesa delle origini. Studi sui racconti dei miracoli negli Atti*, ElleDiCi, Torino 1989.

⁸⁷ M. D. THELEN, *Biblical foundation of the role of healing in evangelization*, Wipf & Stock, Eugene 2017, p. 40.

⁸⁸ 1Cor 2,4-5.

⁸⁹ Cf. H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, I, Paideia, Brescia 2004, coll. 336-338.

⁹⁰ Cf. G. MONTAGUE, *First Corinthians*, Baker Academic, Grand Rapids 2011, p. 58.

questo legame è spiegato chiaramente da Schlier:

Il *kérygma* insondabile (e quindi non dimostrabile) stabilisce per sé una “prova” totalmente sua. Per mezzo di colui che gli sacrifica la propria superiorità, esso fa sì che si manifesti la superiorità di Colui che in quello si manifesta: Dio nel Cristo Gesù, sotto forma di *doni* e di *potenze*. La “prova” dell’Apostolo, accompagnata e sostenuta dalla testimonianza di Dio onnipotente e la fondazione da parte di Lui del nuovo mondo e della nuova storia, vengono così sperimentate come realtà tangibili. *Kérygma* e “doni”, *kérygma* e “segni e miracoli” formano un tutt’uno. Là dove venga eliminato il primo, sia in linea di principio che di fatto, cadono anche i secondi⁹¹.

Come dunque è avvenuto nella vita di Gesù, quando l’annuncio del Regno era accompagnato da segni che accreditassero la missione del primo e che manifestassero la venuta del secondo, così accadeva nella Chiesa primitiva, dove l’annuncio del *kerygma* andava di pari passo con l’azione dello Spirito che confermasse la testimonianza dei predicatori e mostrasse la presenza del Risorto⁹². Se numerose sono le testimonianze legate alla realtà e all’esercizio dei carismi nella Chiesa antica⁹³, già dal IV secolo Giovanni Crisostomo, commentando le affermazioni di Paolo sui carismi nella prima lettera ai corinzi, chiosava: «Il passo tutto intero è molto oscuro. Questa oscurità proviene dalla nostra ignoranza di ciò che aveva luogo allora, e non accade più ai nostri giorni»⁹⁴. I motivi di tale affievolirsi della realtà carismatica sembrano essere molteplici: l’epoca post-costantiniana caratterizzata da un’ampia diffusione del cristianesimo ma anche da una riduzione del fervore; l’eresia montanista che aveva posto un’eccessiva enfasi sui carismi, portando così alla reazione opposta la Chiesa istituzionale; l’influenza di neoplatonismo, manicheismo e gnosticismo, che diffondevano una visione negativa del mondo fisico; la

⁹¹ H. SCHLIER, *Il tempo della Chiesa. Saggi esegetici*, EDB, Bologna 1981, p. 359.

⁹² Imprescindibile per uno studio sui carismi attraverso il Nuovo Testamento è: A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, G&BPress, Roma 2011.

⁹³ A tal proposito, fondamentale importanza riveste lo studio: K. MCDONNELL - G. MONTAGUE, *Iniziazione cristiana e battesimo nello Spirito Santo. Testimonianze dei primi otto secoli*, Edizioni Dehoniane, Roma 1993. Pur concentrandosi sull’argomento del rapporto tra l’iniziazione cristiana e il battesimo nello Spirito, offre un’analisi approfondita della realtà carismatica nei primi otto secoli dell’era cristiana attraverso le testimonianze dei Padri.

⁹⁴ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelia sulla prima lettera ai Corinzi*, 29, in PG 61/239.

tendenza a legare i carismi alla speciale santità di vita di chi li esercita⁹⁵. Così si era venuta a formare nel tempo la concezione che i carismi fossero doni straordinari concessi da Dio solo agli inizi della Chiesa per il suo consolidamento e poi scomparsi; la stessa concezione strenuamente difesa dal card. Ruffini nel dibattito conciliare⁹⁶. Tale assunto non solo è stato poi smentito dall'insegnamento ufficiale della Chiesa in *Lumen gentium*⁹⁷, ma anche dalla semplice e diretta constatazione della realtà:

La nostra epoca, invece, tanto fiera della propria scienza e del proprio dominio sugli elementi, dà una clamorosa smentita a questa interpretazione. Essa conosce miracoli, apparizioni e, specialmente nel Rinnovamento, il dono di parlare in lingue e di operare guarigioni. Ciò che avviene nel Rinnovamento ha un interesse ecclesiologico, oltre all'evidente interesse pneumatologico. Nella Chiesa cattolica, infatti, uomini di Dio sono sempre stati strumento di guarigioni e spesso sono stati notati notevoli miglioramenti dopo la celebrazione del sacramento degli infermi, ma, come fa osservare F. Lovsky, le guarigioni sono state per lo più attribuite dei santi del cielo, singolarmente della Vergine Maria. Con il Rinnovamento, esse diventano di nuovo una caratteristica della *chiesa di quaggiù*, e una caratteristica normale, quotidiana⁹⁸.

Se dunque, nel corso dei secoli, manifestazioni straordinarie dello Spirito sembravano cessate, il legame tra annuncio kerygmatico ed esercizio dei carismi è ricomparso proprio in quell'esperienza che da essi assume la sua principale qualificazione: il rinnovamento carismatico. Tra tutti i carismi, ci sembra utile evidenziare quelli legati al problema del male fisico e spirituale per la vasta eco ottenuta⁹⁹: numerosi, infatti, sono i testimoni eminenti del carisma di guarigione¹⁰⁰ come i percorsi di

⁹⁵ Cf. M. HEALY, *Healing. Bringing the gift of God's mercy to the world*, Our Sunday Visitor, Huntington 2015, pp. 60-62.

⁹⁶ Cf. AAS II/2 629-630.

⁹⁷ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964), n. 12.

⁹⁸ Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 2013, pp. 192-193.

⁹⁹ A tal proposito, è interessante notare come la questione sia stata anche oggetto di una tesi dottorale presso l'Università Gregoriana: A.I. SUWANDI, *Prayer for healing in the Roman Catholic Church today with particular reference to the Indonesian context*, PUG, Roma 2004.

¹⁰⁰ È possibile ricordare solo a titolo esemplificativo: Emiliano Tardiff (1928-1999), sacerdote canadese della congregazione dei missionari del Sacro Cuore, del quale è stata autorizzata l'apertura della fase diocesana del processo di beatificazione (alcune sue

liberazione¹⁰¹ sorti all'interno di questa corrente di grazia. La notevole diffusione di tali realtà ha attirato l'interesse della Chiesa istituzionale: nel 2000 la Congregazione per la Dottrina della Fede si è espressa con un'istruzione¹⁰²; l'anno seguente si è svolto a Roma un convegno sul tema, organizzato dall'ICCRS e dal Pontificio Consiglio dei Laici, che ha visto la partecipazione di numerosi pastori, teologi ed esperti¹⁰³; infine l'ICCRS ha sintetizzato le acquisizioni degli studi svolti in un documento contenente alcune indicazioni pastorali¹⁰⁴.

6. Conclusione

Commentava così la trattazione dei carismi in *Lumen gentium* il suo principale estensore, Gerard Philips:

Questa esposizione teologica è di capitale importanza per il rinnovamento della Chiesa auspicato da papa Giovanni. È persino più importante captare le manifestazioni dello Spirito Santo che analizzare i segni dei tempi, salvo riconoscere che lo Spirito può irrompere proprio attraverso le circostanze e grazie alla testimonianza e all'opera dei semplici fedeli. Nella Chiesa vi

testimonianze sono contenute in: E. TARDIFF - J. H. PRADO FLORES, *Cristo Gesù è vivo*, EDB, Bologna 1986); Matteo La Grua (1914-2012), frate conventuale italiano, esorcista e carismatico, figura di spicco del Rinnovamento nello Spirito Santo (la sua vita è raccontata nel libro-intervista M. LA GRUA, *La mia lotta contro il maligno*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017); Briege McKenna, suora irlandese tuttora vivente, che esercita il suo ministero di guagione soprattutto verso i sacerdoti (la sua autobiografia: B. MCKENNA, *I miracoli accadono davvero*, Ancora, Milano 2003); Damian Stayne, laico inglese, sposato e fondatore della comunità *Cor et Lumen Christi* (la sua esperienza è raccontata in: D. STAYNE, *Lord, renew your wonders. Spiritual gifts for today*, The Word among us, Frederick 2017).

¹⁰¹ Ogni realtà carismatica, secondo modalità proprie, tiene seminari di guarigione ma merita una nota *Unbound*, un modello di preghiera di guarigione e liberazione sviluppato dal laico cattolico statunitense Neal Lozano, fondatore dell'associazione *Heart of the Father*, che si sta velocemente diffondendo in questi ultimi anni (N. LOZANO, *Resisting the Devil. A Catholic perspective on deliverance*, Our Sunday Visitor, Huntington 2009; ID., *Unbound. A practical guide to deliverance*, Chosen, Grand Rapids 2010).

¹⁰² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Ardens felicitatis* (14 settembre 2000), in EV 19/1263-1293.

¹⁰³ ICCRS, *Prayer for healing. International colloquium - Rome, November 2001*, ICCRS, Roma 2003.

¹⁰⁴ ICCRS COMMISSIONE DOTTRINALE, *Linee guida per le preghiere di guarigione*, Edizioni RnS, Roma 2012.

saranno sempre carismi, anche se a un ritmo regolarmente irregolare; e sono abbastanza evidenti per indurci a riflettere ed a convertirci¹⁰⁵.

Questo è proprio ciò che ci siamo proposti: partendo dalle manifestazioni contemporanee dello Spirito, riconoscerne l'importanza in vista di un rinnovamento generale della Chiesa, a partire dall'ambito dell'evangelizzazione. L'analisi condotta ha evidenziato come la predicazione della Chiesa apostolica abbia assunto gli stessi tratti di quella di Gesù, ovvero un annuncio kerygmatico accompagnato da segni confermativi. Questo, non in modo esclusivo ma sicuramente in maniera decisiva, ha portato un piccolo gruppo di seguaci del Risorto a divenire la religione più diffusa dell'Occidente¹⁰⁶. Nell'epoca contemporanea, che torna ad assomigliare a quella delle origini cristiane e in cui si assiste, inoltre, al diffondersi di un ateismo pratico anche tra gli stessi battezzati, il movimento carismatico ha mostrato una diffusione simile a quella del cristianesimo apostolico proponendo la stessa dinamica di evangelizzazione, caratterizzata dall'annuncio del *kerygma* legato all'esercizio dei carismi. A nostro parere è dunque lo stretto legame tra *kerygma* e *apodeixis pneumatōs* (due facce dell'unico annuncio evangelico) a rivelarsi come il contributo peculiare, teologicamente fondato e pastoralmente fruttuoso, che il movimento carismatico può offrire alla nuova evangelizzazione. Esso è necessario per riscoprire oggi il primato di Dio, della sua grazia e della sua opera anche in quegli aspetti della missione della Chiesa che sembrano implicare in maniera più decisiva l'apporto dell'uomo: è Lui che edifica la comunità cristiana attraverso la cooperazione umana, confermando con le sue opere l'annuncio del Vangelo. Non solo, il percorso che abbiamo proposto, se da una parte rappresenta una traccia che meriterebbe maggiore studio, dall'altra evidenzia come proprio l'approfondimento teologico del rinnovamento carismatico risulti di notevole importanza per la teologia e

¹⁰⁵ G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*, I, Jaca Book, Milano 1969, pp. 161-163.

¹⁰⁶ Il sociologo Ramsay MacMullen ritiene indispensabile accettare i racconti di conversioni di massa a seguito dei miracoli (Cf. R. MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, Yale University Press, London 1984) mentre il sociologo Rodney Stark, pur spiegando diversamente la rapida ascesa del cristianesimo, offre dati percentuali credibili: fino al 350 d.C., il numero dei cristiani sarebbe cresciuto alla velocità del 40% a decennio (R. STARK, *Ascesa e affermazione del cristianesimo. Come un movimento oscuro e marginale è diventato in pochi secoli la religione dominante dell'Occidente*, Lindau, Torino 2007, pp. 14-25).

la pastorale di oggi. Se infatti Congar, proprio accostando tale realtà, affermava che la pneumatologia non avrebbe potuto trovare il suo pieno sviluppo se non grazie allo studio della prassi già vissuta dalla Chiesa¹⁰⁷, Ratzinger si spingeva oltre:

Un Sant'Agostino è impensabile senza l'incontro con il monachesimo e soprattutto con Sant'Antonio. E la stessa cosa vale per Sant'Atanasio; e San Tommaso d'Aquino non sarebbe concepibile senza San Domenico e il carisma dell'evangelizzazione che gli era proprio [...]. Lo stesso si potrebbe dire di San Bonaventura e di San Francesco d'Assisi: la stessa cosa avviene per Hans Urs von Balthasar impensabile senza Adrienne von Speyr. Credo che si possa dimostrare come in tutte le figure dei grandi teologi sia possibile una nuova evoluzione teologica solo nel rapporto tra teologia e profezia. Finché si procede solo in modo razionale, non accadrà mai nulla di nuovo. Si riuscirà forse a sistemare meglio le verità conosciute, a rilevare aspetti più sottili, ma i nuovi veri progressi che portano a nuove grandi teologie non provengono dal lavoro razionale della teologia, bensì da una spinta carismatica e profetica. Ed è in questo senso, ritengo, che la profezia e la teologia vanno sempre di pari passo. La teologia, in senso stretto, non è profetica, ma può diventare realmente teologia viva quando viene nutrita e illuminata da un impulso profetico¹⁰⁸.

Teologia e profezia vanno di pari passo e l'opera dello Spirito che possiamo contemplare ai nostri giorni può permetterci sia di rispondere alle sfide pratiche dell'evangelizzazione che di vivificare e approfondire il nostro discorso su Dio.

7. Epilogo

Mentre terminiamo questo articolo, una grave pandemia sta sconvolgendo il mondo intero: a partire dalla Cina, il Covid-19 ha raggiunto i paesi occidentali, conducendo molti stati a un generale *lockdown*. Le scelte dei diversi governi non hanno paralizzato solamente la vita economica e sociale, ma hanno anche impattato in maniera decisiva

¹⁰⁷ Cf. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 2013, p. 193.

¹⁰⁸ J. RATZINGER, *Das Problem der christlichen Prophetie*, in «Communio» 28 (1999), p. 183. La traduzione italiana citata è a cura della Congregazione per il Clero: <http://www.clerus.org/clerus/dati/2000-02/12-2/PROFEZIACRISTIANA.rtf.html> (consultato il 29 agosto 2019).

su quella ecclesiale. L'impossibilità a condurre l'attività pastorale secondo le forme consuete ha spinto diocesi, parrocchie e movimenti a indirizzarsi verso i canali virtuali e oggi possiamo assistere a un aumento esponenziale di "Messe-streaming", di preghiere *online*, di video-catechesi e di incontri su piattaforme di *web-conference*. Tutto questo, pur eludendo i fini che ci eravamo stabiliti per il nostro studio, non può essere facilmente ignorato: se abbiamo affermato che l'opera dello Spirito nel popolo di Dio deve divenire una sorta di nutrimento profetico per la riflessione teologica, lo stesso *intellectus fidei* è inoltre chiamato a confrontarsi con ciò che accade *ad extra*, nella storia di quel mondo a cui l'annuncio evangelico è diretto. La teologia non può accontentarsi di tradurre il dato rivelato in un linguaggio moderno, piuttosto è chiamata a riconoscere ciò che emerge dalla contemporaneità per poter proporre la buona novella come risposta imperitura agli interrogativi dell'uomo contemporaneo. Il Vaticano II ha utilizzato in questo senso la categoria di *signa temporum*:

Per svolgere questo compito [continuare l'opera stessa di Cristo], è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche¹⁰⁹.

Il testo prosegue con espressioni che, lette oggi, sembrano descrivere in anticipo ciò che ci troviamo a vivere proprio in questi giorni:

L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'insieme del globo. Provocati dall'intelligenza e dall'attività creativa dell'uomo, si ripercuotono sull'uomo stesso, sui suoi giudizi e sui desideri individuali e collettivi, sul suo modo di pensare e d'agire, sia nei confronti delle cose che degli uomini. Possiamo così parlare di una vera trasformazione sociale e culturale, i cui riflessi si ripercuotono anche sulla vita religiosa¹¹⁰.

Non vogliamo dunque esitare a servirci dell'espressione "segni dei tempi" per far riferimento a ciò che sta avvenendo attorno a noi. Siamo infatti certi che tale categoria teologica, inflazionata e forse abusata da una certa retorica ecclesiale, se ben compresa, possa aiutarci a evitare le

¹⁰⁹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 4.

¹¹⁰ *Ibid.*

opposte esagerazioni di un'insorgente apologetica ormai fuori contesto come di un'azione pastorale impulsiva e irriflessa, per riconoscere i veri bisogni dell'uomo di oggi e forse ritrovare, proprio nello studio condotto finora, quegli indizi di un sentiero che lo Spirito Santo aveva già indicato alla Chiesa, anche in vista di questo tornante della storia che il popolo di Dio si sarebbe trovato a percorrere. Marie-Dominique Chenu, il cui nome è strettamente legato all'elaborazione di questa espressione¹¹¹, ha descritto i segni dei tempi come «una delle tre o quattro formule più significative del concilio stesso, tanto nello svolgimento dei lavori quanto nella originaria aspirazione di esso»¹¹². Non avendo qui lo spazio per sintetizzare l'intera riflessione condotta sul tema dal teologo domenicano né il vaglio a cui la categoria è stata sottoposta nei lavori conciliari, ci sembra utile evidenziare qui un particolare aspetto che tale espressione teologica fa emergere. È sempre Chenu che, per meglio comprendere il suo contenuto, fa riferimento alla categoria classica di *potentia obædentialis*, trasferendola dalla costituzione spirituale del singolo essere umano alla dimensione storica della collettività¹¹³. A suo parere segni dei tempi sono quegli eventi storici che predispongono l'umanità al riconoscimento e all'accoglienza della grazia. Non si tratta dunque di accostare il contenuto bruto del singolo avvenimento ma

la prise de conscience qu'il a déclenchée, captant les énergies et les espérances d'un groupe humain, au-delà de l'intelligence réfléchie de tel ou tel individu. En vérité l'histoire est menée non pas tant par des séries de faits engrenés l'un sur l'autre, mais par ces prises de conscience collectives, voire massives, qui font franchir soudain aux hommes des espaces spirituels longtemps insoupçonnés¹¹⁴.

¹¹¹ Pur avendo partecipato a una sola riunione della sottocommissione *de signis temporum*, creata in vista della redazione definitiva di *Gaudium et spes* per approfondire e stabilire il significato di tale espressione, il suo influsso non può essere sminuito. A tal proposito è utile consultare: G. TURBANTI, *Il ruolo del P. D. Chenu nell'elaborazione della costituzione Gaudium et spes*, in *Marie Dominique Chenu. Moyen-Âge et modernité*, a cura di J. DORÉ - J. FANTINO, Cerf, Parigi 1997, pp. 173-216; A. STECCANELLA, *Alla scuola del concilio per leggere i segni dei tempi*, Messaggero, Padova 2014.

¹¹² M.-D. CHENU, *I segni dei tempi*, in *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla costituzione pastorale Gaudium et spes*, a cura di H. DE RIEDMATTEN, Queriniana, Brescia 1967, p. 85.

¹¹³ Cf. M.-D. CHENU, *Les signes des temps*, in «Nouvelle Revue Théologique» 87/1 (1965), pp. 29-39.

¹¹⁴ Ivi, p. 32.

In un tale frangente non è richiesta l'opera dei dotti, che conducono le loro analisi storiche attraverso gli strumenti della fenomenologia o della sociologia per aggiungervi, solo in un secondo tempo, un significato più ampio, quanto piuttosto quella di profeti che, per una comunione affettiva con Dio e con il Suo popolo, possono riconoscere nei fenomeni stessi un appello immanente, più o meno consapevole, alla grazia. Qui trova spazio il compito specifico della Chiesa, che è anzitutto chiamata a osservare gli eventi e a discernere i segni, per poi adattare a essi la propria azione pastorale¹¹⁵. A nostro modesto parere, l'attuale isolamento causato dalla pandemia di Covid-19 sta suscitando nei singoli sia una nuova disponibilità all'ascolto di Dio che si rivela, che un rinnovato bisogno di legami fraterni reali, forti e stabili. In questa situazione la Chiesa ci appare plasticamente simboleggiata da un papa che, nell'apparente solitudine di una piazza San Pietro vuota, prega con semplicità di fronte a un disadorno crocifisso grondante di pioggia. Essa, spogliata suo malgrado di tanti formalismi e di tante sovrastrutture, non può che tornare all'essenzialità del suo messaggio, che trova nella virtù dello Spirito Santo la capacità di dispiegare tutta la sua potenza.

Mentre i Giudei chiedono segni e i Greci cercano sapienza, noi invece annunciamo Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio. Infatti ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini¹¹⁶.

L'essenzialità dell'annuncio evangelico è ciò a cui ci sembra richiamare la nascita del rinnovamento carismatico cattolico, la cui dinamica abbiamo cercato di approfondire nei paragrafi precedenti: Cristo crocifisso è quel *kerygma* che dà vita a una sua propria prova convincente, manifestando in sé e per sé tutta la potenza e la sapienza di Dio. Solo nell'annuncio di questo *kerygma* possono essere trafitti i cuori di coloro che ascoltano¹¹⁷, può essere rafforzata la fede coloro che già camminano¹¹⁸, possono ritrovarsi in comunione sia le differenti sensibilità di una Chiesa

¹¹⁵ Cf. M.-D. CHENU, *I segni dei tempi*, cit., pp. 149-150.

¹¹⁶ 1Cor 1,22-25.

¹¹⁷ Cf. At 2,37.

¹¹⁸ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), nn. 164-165.

spesso divisa al suo interno, che le diverse confessioni di una *catholica* chiamata a realizzare sempre più perfettamente l'unità.

Con queste parole non abbiamo di certo voluto sviluppare un'analisi esaustiva della particolare condizione che stiamo vivendo, il nostro intento è stato piuttosto quello di proporre un vero e proprio *epilogos*, ovvero un'aggiunta al discorso precedente che, come una *peroratio*, rimane aperta al Lettore invitandolo a una sua personale presa di posizione. Nello Spirito di Dio che suscita nuove energie nella compagine ecclesiale e nello spirito dell'uomo che geme nelle pieghe della storia, troviamo la sinfonia di un appello alla comunità dei credenti, a tutti e a ciascuno: le nostre riflessioni sono un invito ad accogliere questo richiamo per essere capaci di rispondervi con profondo discernimento e fiducioso abbandono.

Leonardo Pelonara
c/o Parrocchia Santa Giustina
Via XX settembre, 1
61037 Mondolfo (PU)
leonardo.pelonara@gmail.com

Abstract

L'Occidente contemporaneo è il teatro di un allontanamento dalla fede cristiana di notevoli proporzioni. Mentre la religione che ha più influenzato la sua cultura si sta riducendo a una minoranza, si assiste però a una rapida crescita della corrente carismatica, anche all'interno cattolicesimo. Sin dal suo sorgere, i papi vi hanno riconosciuto una *chance* per il rinnovamento della Chiesa e, soprattutto nell'attuale pontificato, il suo contributo nell'ambito dell'evangelizzazione viene particolarmente apprezzato. Il testo identifica nel binomio *kerygma-apodeixis* lo specifico del rinnovamento carismatico nella dinamica dell'annuncio, come recupero della prassi predicazionale di Gesù nei Vangeli e della comunità cristiana delle origini negli Atti. Esso può essere occasione e profezia per la Chiesa di oggi.

The contemporary West is the theater of a considerable departure from Christian faith. Although the religion which has most influenced its culture is becoming a minority, we can observe a fast growth of the charismatic movement, even within Catholicism. Since its beginning,

popes have seen it as a chance for the renewal of the whole Church and, especially in these last years, its contribution in evangelisation is particularly appreciated. This paper identifies, in the couple *kerygma-apodeixis*, the peculiarity of the charismatic renewal in evangelisation as a recovery of the preaching praxis of Jesus in the Gospels and of the early Christian community in the Acts: an opportunity and prophecy for the Church today.

Parole chiave

Rinnovamento carismatico, evangelizzazione, kerygma, carismi, apodeixis.

Keywords

Charismatic renewal, evangelisation, kerygma, charisms, apodeixis.



SEZIONE “SCIENZE RELIGIOSE”

ARTICOLI



DALLA SECULARIZZAZIONE AL POSTMODERNO. LE SFIDE ATTUALI ALLA FEDE

Lorenzo Gianfelici *

Che ne è della religione nell'epoca attuale? Quale lo spazio e il tempo riservati alla trascendenza dai contemporanei? Che ruolo ha Dio nelle scelte che facciamo, nella direzione che imprimiamo alle nostre vite, nella visione che abbiamo del mondo, nelle relazioni che instauriamo con gli altri? Come si configura il rapporto tra la religione e lo spazio pubblico? Quale il ruolo della religione nelle moderne democrazie liberali?

Si tratta di domande immense, su cui si affannano da decenni filosofi, teologi, storici, sociologi e a cui, chiaramente, non pretendiamo qui di fornire una risposta. Ci limiteremo, nelle pagine che seguono, a tentare di tratteggiare lo sfondo culturale da cui queste stesse domande emergono, di delineare l'orizzonte di senso che le rende possibili e anzi inevitabili. Tale orizzonte è figlio di un cambiamento epocale, di una rivoluzione che nel giro di pochi secoli ha cambiato profondamente i connotati del mondo in cui viviamo. Per comprendere almeno approssimativamente tale rivoluzione basti riflettere su un fatto lampante: appena cinquecento anni fa tali domande non sarebbero state nemmeno immaginabili!

Cosa è successo in questo lasso di tempo? Come siamo arrivati all'attuale condizione in cui la fede si presenta, non più come l'unica possibile visione del mondo, come la «sacra volta»¹ che ricomprende in sé, dandogli senso, ogni nostra azione, ma come un'opzione tra le altre, addirittura minoritaria in alcuni contesti?

Molti sono gli studiosi che, da prospettive e con esiti diversi, si sono impegnati a riscrivere questa storia. Crediamo utile qui ripercorrerne alcuni tratti a nostro giudizio essenziali per comprendere la situazione della fede nell'epoca attuale.

Secolarizzazione, pluralismo, postmoderno, post-verità sono solo alcune delle parole che vengono sovente utilizzate allo scopo di descrivere

* Docente di filosofia presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

¹ È questo il titolo del libro di P. L. BERGER, un classico della moderna teoria della secolarizzazione, *La sacra volta. Elementi per una sociologia della religione*, tr. it. di G. A. Trentini, SugarCo, Milano 1984.

l'epoca attuale; per tentare di individuare il ruolo della fede nella contemporaneità è indispensabile descrivere i fenomeni concreti che vengono designati da queste parole, iniziando però con il seguirne, almeno a grandi linee, la genealogia storica.

1. "I maestri del sospetto". Profeti dell'epoca attuale

Come noto, l'espressione "maestri del sospetto", è stata coniata dal filosofo francese Paul Ricoeur nell'opera *Il conflitto delle interpretazioni*, edita nel 1977. L'espressione indica una radicalizzazione dei poteri del dubbio. Se con Descartes il dubbio metodico si rivolgeva contro la realtà esterna, incrinandone l'evidenza, senza però intaccare il nucleo di certezza costituito dal pensiero, per Marx, Nietzsche e Freud è la coscienza stessa a divenire sospetta e inaffidabile, in quanto attraversata da illusioni mistificatrici. Se nemmeno i nostri pensieri coscienti sono trasparenti e disinteressati, ma sono condizionati da forze socio-psichiche di cui non siamo perfettamente consapevoli, tutto l'edificio morale, spirituale e religioso dell'Occidente si scopre fragile e a rischio di crollo.

Marx, sulla scia di Feuerbach, parlerà del discorso religioso come di un discorso alienato, che, lungi dal dire la verità sulla condizione umana, la nasconde, favorendo il perpetuarsi di quell'oppressione da cui esso stesso nasce come "sospiro della creatura oppressa". La religione, allora, è destinata a dissolversi come discorso falso e ideologico, una volta che la verità umana emerga nella società liberata. Se tale profezia non si è realizzata, se la religione è sopravvissuta anche ai regimi comunisti, un'altra indicazione, contenuta per esempio nel *Manifesto del partito comunista*, sembra aver avuto più "fortuna". Qui, nel descrivere il vorticoso e spettacolare sviluppo della modernità capitalista, Marx afferma che in una società ad economia capitalista «tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria»², e prosegue sottolineando «il continuo sconvolgimento della produzione, l'ininterrotta messa in discussione di tutte le condizioni sociali, l'insicurezza e il movimento perpetui»³ che fanno esplodere non solo ogni gerarchia sociale, non solo rapporti di produzione cristallizzati e anacronistici, ma ogni fondamento stabile per

² K. MARX, *Manifesto del partito comunista*, tr. it. di D. Losurdo, Laterza, Bari 1999, p. 10.

³ *Ivi*.

una civile convivenza. Quasi anticipando la “liquidità” della società attuale, Marx mette già in luce la fluidificazione dei rapporti sociali, la rottura dell’appartenenza comunitaria a seguito del prevalere di una logica economicistica e utilitaristica in ogni ambito sociale. Se queste sono le premesse, è evidente che il discorso capitalista, implicando la fragilizzazione di ogni rigidità, è destinato a mettere in crisi anche ogni fondamento religioso. Insomma, per Marx parlare di Dio in una società borghese diviene sospetto, in quanto l’essenza del capitalismo consiste nel far evaporare tutto ciò che è stabile. Di conseguenza postulare un fondamento solido e trascendente in questo contesto strutturale significa fornire un narcotico per le masse, un po’ di oppio per rassegnarsi alla fatica quotidiana e alla mistificazione delle reali condizioni di oppressione.

Pur da prospettive diverse, la psicoanalisi di Freud interpreta la religione in modo analogo. Anche qui la religione è concepita come un discorso mistificante, come un’illusione che nasce per proteggere l’umanità contro verità ben più originarie. Dio sarebbe la proiezione dei più antichi impulsi dell’umanità, in particolare del bisogno di sentirsi al sicuro dai pericoli della vita e di opporre un argine allo straripamento dell’angoscia. Anche qui, come si vede, si assiste a un processo di smascheramento e di immanentizzazione delle sorgenti del religioso: è l’umano a crearsi la sua idea di Dio per rendere sopportabile la vita psichica.

L’autore che meglio annuncia l’epoca attuale è però Nietzsche. La decostruzione del discorso religioso segue lo stesso schema logico visto in Freud e Marx: il sospetto opera come forza riduzionistica che riconduce ogni costrutto religioso alle sue fonti “umane, troppo umane”, identificate, questa volta, nel *risentimento* dei deboli nei confronti dei forti e nella *volontà di potenza*. Ad essere nuova è la virulenza della critica e la capacità di intuire le conseguenze storico-epocali della “morte di Dio” e degli ideali metafisici e morali. In questo senso, le riflessioni su *prospettivismo* e *nichilismo* forniscono, in anticipo sui tempi, dei quadri concettuali in grado di far luce su alcuni aspetti essenziali della cultura del Novecento.

Innanzitutto il prospettivismo. «Non ci sono fatti, bensì solo interpretazioni»⁴, è questa l’espressione che Nietzsche consegna al Novecento e che connota il clima filosofico e culturale di gran parte dell’epoca contemporanea. Tale frase istituisce una *nuova visione*

⁴ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi (1885-1887)*, vol. VIII, tomo I, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975, p. 299.

ontologica, la quale afferma che *il senso dell'essere è solo interpretazione*, il che significa che non si danno più orizzonti religioso-morali universali. Alla base di ogni interpretazione stanno bisogni e interessi collegati all'istinto di conservazione e alla volontà di potenza. La verità unica si frantuma in mille rivoli, allo sfondo unitario del senso si sostituisce il conflitto delle interpretazioni. Il nichilismo è l'altra grande profezia di Nietzsche. Ecco come lo definisce nei *Frammenti postumi*: «Nihilismo: manca il fine; manca la risposta al perché. I valori supremi si svalorizzano». Il nichilismo è dunque il vuoto di senso che subentra quando viene meno la forza vincolante dei valori tradizionali, intesi come fini capaci di imprimere una direzione all'esistenza.

Descrivo ciò che verrà, ciò che non può fare a meno di venire: l'avvento del nichilismo [...]. L'uomo moderno crede sperimentalmente ora a questo, ora a quel valore, per poi lasciarlo cadere; il circolo dei valori superati e lasciati cadere è sempre più vasto; si avverte sempre di più il *vuoto* e la *povertà dei valori*; il movimento è inarrestabile. Alla fine l'uomo osa una critica dei valori in generale; ne riconosce l'origine, conosce abbastanza per non credere più in nessun valore, ecco il pathos, il nuovo brivido. Quella che racconto è la storia dei prossimi due secoli⁵.

I tre autori presi brevemente in considerazione, pur con toni differenti, compiono la medesima operazione e annunciano la medesima svolta: riproducono il gesto di Feuerbach consistente nel ricondurre la teologia all'antropologia e lo portano alle estreme conseguenze. In effetti il processo di immanentizzazione (secolarizzazione) della verità religiosa non ha più il suo compimento nell'umano; non si tratta più, solamente, di sostituire la teologia con l'antropologia e di riconsegnare all'uomo quei tesori che egli aveva nascosto ai suoi stessi occhi proiettandoli in Dio, ma di decostruire attraverso il sospetto e il conseguente smascheramento l'idea stessa di verità. La verità non ha nulla di eterno: essa è il prodotto variabile di rapporti di produzione, di impulsi psichici inconsci, della volontà di potenza. Posto questo, vengono meno le stesse condizioni di possibilità del discorso religioso.

⁵ ID., *Frammenti postumi (1887-1888)*, vol. VIII, tomo II, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1971, pp. 265-266.

2. “Etsi Deus non daretur”. Incipit moderno

Come ogni cambiamento epocale, tale svolta non è semplicemente figlia delle intuizioni dei tre pensatori menzionati. Al contrario, essi possono essere visti come gli epigoni che portano a conclusione un percorso iniziato alcuni secoli prima.

Gli studiosi della secolarizzazione concordano nel ritenere che la Riforma protestante sia stato uno dei fattori più potenti di disincantamento del mondo. Max Weber, nella celebre opera *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, è stato il primo a mettere in luce il potere desacralizzante del protestantesimo, nello specifico del calvinismo. Prima di analizzare più nel dettaglio i tratti che la secolarizzazione assume nell'epoca attuale, credo sia utile sostare brevemente sulla tesi del filosofo e sociologo tedesco.

Agli occhi di Weber il calvinismo produce un'immane opera di «smitizzazione del mondo», ossia una radicale contrazione della presenza del sacro nella realtà. Le dottrine della *sola gratia* e della *sola scriptura*, la riduzione ai minimi termini dell'apparato sacramentale e della sua efficacia mediatrice, il rifiuto delle opere come via di salvezza contribuiscono ad allargare enormemente la distanza tra mondo secolare-profano e trascendenza. La realtà si polarizza tra una divinità radicalmente trascendente e un'umanità irrimediabilmente caduta, incapace di cooperare attraverso la propria opera e la propria libertà alla salvezza. La solitudine dell'uomo e del mondo aumentano, così come si amplia l'imperscrutabilità e l'inappellabilità del giudizio divino⁶. Il disincanto del mondo è la conseguenza inevitabile di questa de-sacralizzazione: non c'è più traccia di Dio nel mondo, il sacramento smette di esse *metaxu*, la continuità tra i due mondi che il cattolicesimo aveva cercato di instaurare usando diversi canali (il primo dei quali i sacramenti, ma anche il culto dei morti, dei santi, delle reliquie) si lacera lasciando il posto ad una radicale discontinuità⁷.

⁶ Nel Novecento, la formalizzazione teorica più potente di questo assoluta trascendenza di Dio è sicuramente quella del teologo K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, tr. it. di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 2009.

⁷ Il sociologo e filosofo francese M. Gauchet fa notare come tale processo di separazione tra i due mondi cominci ben prima del protestantesimo. È già presente, come germe, nel “periodo assiale”, in cui si impone una nuova visione del mondo che, a differenza delle religioni primitive che fanno del mondo un luogo “incantato”, pieno di divinità e di sacro,

Ora, se il mondo visibile è irrimediabilmente caduto, lontano da Dio, se non si danno mezzi efficaci di elevazione, se solo la fede, vissuta nella propria interiorità, giustifica, è chiaro che tale mondo vuoto di divino diverrà ben presto spazio per lo scatenamento di forze secolari di varia natura. Anzi, come messo in luce nell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, è lo stesso protestantesimo a favorire questo scatenamento, nello specifico la dottrina calvinista della predestinazione. Se è vero che Dio predestina alla salvezza o alla dannazione con decisione inappellabile, è altrettanto vero che l'uomo ha bisogno almeno di segni che gli diano la sicurezza di essere nel novero degli eletti da Dio. Ebbene, tali segni vengono ricercati nel lavoro produttivo: «il lavoro professionale indefesso viene considerato il mezzo più eminente per raggiungere quella sicurezza di sé. Esso dissipava il dubbio religioso, e conferiva sicurezza allo stato di grazia»⁸. Consacrare la propria vita a Dio non significa più fuggire da questo mondo corrotto (monachesimo) per dedicarsi alla preghiera e alla contemplazione, né cercare, attraverso i sacramenti, una comunicazione riparatrice e salvifica con il divino. Significa, ben diversamente, santificare la propria vita *nel* mondo attraverso un'etica del lavoro che implica una disciplina e un autocontrollo costanti, una razionalizzazione metodica del proprio agire, una prassi ordinata e finalizzata ad uno scopo che costituisce il prodromo della mentalità borghese capitalistica. La vita santa è quella che accresce la gloria di Dio; ora, però, la santità non è più considerata come una grazia eccezionale concessa solo ad alcuni: tutti possono riconoscere in sé i segni della santità, nel lavoro scrupoloso e razionalmente condotto, in una vita disciplinata che nulla concede ai piaceri e ai godimenti, in una forma di ascesi radicale che dal chiuso della cella monacale passa all'aperto del mondo economico.

A questo punto, basterà che la plausibilità del disegno metafisico teologico che regge tale svolta pratica venga meno, per lasciare sul campo

è imperniata sulla divaricazione tra l'al di qua e l'aldilà; nel monoteismo giudaico che afferma un'assoluta trascendenza di Dio e così facendo dischiude all'umano uno spazio d'azione potenzialmente infinito e però anche una sottomissione quasi totale ai dettami etico-religiosi; nel cristianesimo, definito come «religione dell'uscita dalla religione», ossia come religione che, nel suo percorso storico, permette all'umanità di riappropriarsi del proprio potere istituzionale, della propria autonomia (M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, tr. it. di A. Comba, Einaudi, Torino 1992, per l'analisi del cristianesimo cfr. soprattutto pp. 133ss.)

⁸ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, introduzione di G. Galli, tr. it. di A. M. Marietti, BUR, Milano 2001, p. 173.

solo i suoi frutti: un inarrestabile sviluppo razionalistico dell'agire mondano, che diviene ormai del tutto autonomo e autosufficiente⁹. Ben presto, infatti, il lavoro professionale (*Beruf*) ben eseguito e dunque di successo non sarà più concepito come gloria di Dio e segno del suo benvolere, ma come espressione dell'io e della sua autonomia¹⁰.

Tale disincanto del mondo non comporta ancora la negazione di Dio, ma il suo sempre maggiore allontanamento dal mondo e l'affermazione di sfere mondane autonome dal discorso religioso. Accanto all'economia capitalistica, in questo periodo anche la scienza comincia a pensare la natura liberandola completamente dall'intervento divino. La natura comincia ad essere concepita come un "ordine impersonale", e ciò favorisce «un progressivo distacco dalle concezioni cristiane ortodosse di Dio come agente che interagisce con gli uomini e interviene nella storia umana e il passaggio a un'immagine di Dio come architetto di un universo operante secondo leggi immutabili»¹¹. Anche qui viene eliminata ogni mediazione divina e si impone un'immagine dell'universo come realtà governata da leggi universali. I miracoli, che attestavano l'intervento di Dio nella natura, vengono ridotti a residui superstiziosi di un'umanità "incantata" e perciò primitiva, e la presenza divina viene confinata semmai all'inizio del mondo, come artefice che stabilisce solo le regole di un gioco, che poi avanza come una macchina tanto perfetta nel suo funzionamento quanto indifferente all'umano. In questo universo impersonale l'idea di una rivelazione personale di Dio verrà sempre più concepita come relitto di un passato oscuro.

Lo stesso processo di autonomizzazione dal religioso si impone in

⁹ «Quando l'ascesi passò dalle celle conventuali alla vita professionale e cominció a dominare sull'eticità intramondana, contribuì, per parte sua, a edificare quel possente cosmo dell'ordine dell'economia moderna che oggi determina, con una forza coattiva invincibile, lo stile di vita di tutti gli individui che sono nati entro questo grande ingranaggio» (WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 239).

¹⁰ K. Löwith, per descrivere la secolarizzazione, utilizza un analogo schema di pensiero. Anche per lui la secolarizzazione è un processo di immanentizzazione di concetti ed idee originariamente religiose e teologiche: «l'irreligione del progresso rimane una sorta di religione, derivata dalla fede cristiana in un fine futuro, anche se sostituisce un *éschaton* indeterminato immanente al posto di quello determinato e trascendente» (K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, tr. it. di F. T. Negri, Il Saggiatore, Milano 1989, p. 136). In modo simile, Weber nel testo preso in considerazione cerca di esplicitare le fonti religiose dimenticate dello sviluppo capitalistico moderno.

¹¹ Ch. TAYLOR, *L'età secolare*, tr. it. a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009, p. 346.

ambito politico, con la nascita dello Stato moderno e con la costituzione di un diritto neutrale capace di legittimarsi da sé (Grozio), senza il riferimento ad un fondamento teologico. Nel suo *incipit* moderno, insomma, la secolarizzazione determina una differenziazione delle diverse sfere di vita, le quali cominciano a regolarsi e ad operare «*etsi Deus non daretur*».

Kant, al culmine dell'illuminismo, sembra ormai in grado di tirare le fila di questa «svolta antropocentrica»¹². Nello scritto, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo*, Kant afferma che «l'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a sé stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro [...] *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza!»¹³. Viene qui condensato il risultato della fuoriuscita dalla concezione metafisica e teologica dell'essere verso la visione di un'umanità autonoma che, facendo leva sulla potenza della propria ragione, può agire in molte sfere dell'esistenza facendo come se Dio non esistesse.

Il filosofo canadese Charles Taylor, nel ripercorrere tale cammino, ha coniato diverse formule che mi paiono molto efficaci per riassumere quanto fin qui detto. Due in particolare riescono a condensare il senso della svolta culturale e antropologica avvenuta nei primi secoli della modernità. Dal punto di vista culturale, Taylor parla dell'emergere di un *umanesimo esclusivo*, indicando con tale espressione quella «fase storica in cui diventa concepibile l'eclisse di tutti i fini che trascendono la prosperità umana (intesa quest'ultima come l'insieme dei beni immanenti cui si rivolge la vita dell'uomo); o meglio, in cui essa entra a far parte dello spettro di vite immaginabili per intere masse di persone»¹⁴.

Dal punto di vista antropologico, per Taylor la modernità segna il passaggio da un *sé poroso* ad un *sé schermato*¹⁵. Con la prima espressione, il filosofo canadese definisce l'umanità premoderna, “porosa” nel senso che non ammette una separazione netta tra interno ed esterno. Il mondo “incantato” in cui vive è pieno di significati, ogni oggetto è “carico” spiritualmente. La realtà, per il *sé poroso*, è piena di spiriti, e gli oggetti non sono mai delle semplici cose senz'anima: hanno in sé un significato simbolico e trascendente che ha il potere di influenzare e modificare il

¹² *Ibid.*, pp.285-345.

¹³ I. KANT, *Che cos'è l'illuminismo?*, tr. it. di A. Aiello, Ed. Riuniti, Roma 1987, p. 48.

¹⁴ TAYLOR, *L'età secolare*, cit., p. 35.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 54-65.

corso della vita umana.

Ben diversa è la condizione esistenziale del *sé schermato*, ossia dell'individuo moderno. Per lui tra interno ed esterno si sono innalzate barriere insormontabili. Si tratta di un *sé* disincantato e distaccato, per nulla vulnerabile all'azione di poteri esterni. I significati delle cose si trovano nella sua mente (*cogito ergo sum*), e il mondo fuori (*la res extensa*) è un ordine impersonale retto da leggi naturali che possono essere conosciute razionalmente in quanto in esse non si riscontra alcun potere libero e personale. Gli spiriti sono fuggiti e non hanno lasciato traccia in un universo fisico che non ospita più alcun significato trascendente. Per il *sé schermato* esiste dunque la possibilità di mettere tra parentesi tutto ciò che è fuori di sé; i suoi scopi ultimi sono quelli che sorgono dentro la sua mente e nella sua volontà. Tale individuo schermato risulta alieno da ogni influenza proveniente dall'esterno e, sotto il suo sguardo, le cose e i corpi, che prima erano "carichi", si trasformano in fatti bruti, in meri oggetti di conoscenza e manipolazione¹⁶.

Se per il *sé poroso* era difficile non credere, per il *sé schermato* che, per parafrasare Kant, è uscito dallo stato di minorità e nel suo distacco ha acquisito un potere immenso su tutto ciò che è esterno, la non credenza diviene una possibilità sempre più concreta.

3. La teoria della secolarizzazione e i suoi limiti

Il percorso storico qui rapidamente richiamato costituisce lo sfondo da cui prendono forza le teorie della secolarizzazione che dagli scritti di Max Weber fino almeno agli anni settanta del Novecento hanno costituito una sorta di paradigma incontestabile. In poche parole tale paradigma individuava nell'urto con la razionalità moderna, nelle sue molteplici forme (scientifica, economica, burocratica, politica), la causa del declino della religione, della sua progressiva perdita di importanza nel discorso pubblico e, infine, del suo ritirarsi nella sfera privata del vivere umano. La modernità, esaltando l'autonoma potenza della ragione umana, avrebbe per la prima volta riconosciuto la dignità del discorso secolare,

¹⁶ La svolta antropocentrica (nella sua versione tecno-scientifica) ha evidenti risvolti nefasti sul piano ecologico. Tra i molti testi reperibili sull'argomento, rinvio all'enciclica di papa FRANCESCO *Laudato si'* (24 maggio 2015) che mostra bene il legame tra criticità ecologiche e antropocentrismo dispotico.

sottraendolo alla tutela del discorso religioso.

Anche su questo punto Weber è molto chiaro. Nella conferenza *La scienza come professione* definisce il disincanto provocato dallo sviluppo della razionalità moderna in questi termini: «non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o ingraziarseli [...] a ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale. Soprattutto questo è il significato dell'intellettualizzazione in quanto tale»¹⁷. La razionalità moderna consente il dominio conoscitivo e tecnico-pratico del mondo. Come già visto, tale razionalità trasforma il mondo pieno di divino in un universo freddo e oggettivo, retto da leggi causali da cui è espulso ogni intervento “magico”.

Se tale diagnosi concorda con la ricostruzione storica che abbiamo tentato nelle pagine precedenti, la prognosi appare, se non sbagliata, quanto meno azzardata. In effetti, alla fine dello scritto, Weber rivolge un appello ai suoi contemporanei:

A chi non sia in grado di sopportare virilmente questo *destino* della nostra epoca si deve consigliare di fare piuttosto ritorno in silenzio, senza la consueta pubblicità del convertito, ma schiettamente e semplicemente, nelle braccia delle antiche chiese, largamente e misericordiosamente aperte. Esse non gli renderanno il passo difficile. In un modo o nell'altro egli deve compiere - è inevitabile - il “sacrificio dell'intelletto”¹⁸.

In queste righe emergono alcuni elementi che permettono di comprendere sotto quali aspetti la teoria della secolarizzazione nella sua versione classica appare carente. Il limite sta appunto nell'aver trasformato la descrizione di un processo storico, quello della secolarizzazione appunto, in una teoria prescrittiva, ossia in una previsione di ciò che avverrà nel futuro, previsione che è data come talmente certa da non richiedere nemmeno una verifica empirica. Il vocabolario utilizzato da Weber è in questo senso molto indicativo: lo studioso tedesco parla di “destino della nostra epoca”, di un accadere inevitabile, ad indicare appunto come il declino della religione sia inarrestabile e come la secolarizzazione implichi la fine di ogni visione religiosa del mondo. A chi

¹⁷ M. WEBER, *La scienza come professione*, tr. it. di P. Rossi, Einaudi, Torino 2004, p. 20.

¹⁸ *Ibid.*, p. 43 (corsivo nostro).

non sia capace di sopportare “virilmente” il destino già scritto di un mondo disincantato, senza divinità e senza salvezza, a chi non riesca a vivere in questa «gabbia d'acciaio»¹⁹ che è la modernità, non resta che il silenzio delle “antiche chiese” ancora aperte e il “sacrificio dell'intelletto”. Non è difficile cogliere in queste pagine così nette il passaggio dall'analisi storica e sociologica all'ideologia: la secolarizzazione, oltre che un processo storico, appare qui come un futuro già segnato. Parlo di ideologia anche perché qui Weber sembra dismettere i panni dello studioso impegnato in una scienza rigorosamente valutativa ed esprimere giudizi di valore. L'espressione “sacrificio dell'intelletto” ne è un esempio lampante, dal momento in cui sembra relegare la religione nell'ambito di una mentalità magica e primitiva, non all'altezza della razionalità moderna.

Ora, se la teoria della secolarizzazione riesce a mettere ben in luce le dinamiche storiche che hanno portato alla differenziazione delle sfere vitali e alla loro autonomizzazione dalla sfera religiosa, commette un'inferenza indebita quando afferma che, date queste premesse, il declino della religione è un destino ineludibile e che la modernità è condannata ad essere un tempo senza Dio. Tale inferenza, a partire dagli anni '70 del Novecento, è stata messa in dubbio da molti studiosi, i quali hanno contribuito così a smontare quello che era diventato una sorta di paradigma accettato in maniera acritica. In effetti, se lo sviluppo della razionalità moderna ha permesso a molti aspetti della vita umana di rendersi autonomi dall'orizzonte religioso, ciò non ha implicato l'automatica scomparsa di Dio dalla vita umana. Insomma, è vero, come sostiene la teoria della secolarizzazione, che a partire dalla modernità molti settori della vita umana funzionano *etsi Deus non daretur*, ma non per questo la religione è scomparsa dalla civiltà contemporanea. Se possiamo affermare, dati alla mano, che l'Europa occidentale è profondamente secolarizzata, lo stesso non può dirsi per gli Stati Uniti²⁰, l'America latina, l'Africa e buona parte del Medio ed Estremo Oriente. La teoria della secolarizzazione, in altre parole, nella sua versione ideologica e prescrittiva, è stata semplicemente smentita dai fatti²¹.

¹⁹ WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 240.

²⁰ Su questo punto rinvio a P. BERGER - G. DAVIE - E. FOKAS, *America religiosa, Europa laica. Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, tr. it. di M. Serra, Il Mulino, Bologna 2010.

²¹ Ad esempio, uno studioso come Peter L. Berger, che pure era stato uno dei massimi teorici della secolarizzazione (cfr. P. L. BERGER, *La sacra volta. Elementi per una sociologia della religione*, cit.; ID., *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società*

Non che la teoria della secolarizzazione non sia più capace di illuminare correttamente alcuni aspetti della situazione della religione nel mondo contemporaneo, ma negli ultimi decenni sono in molti, tra filosofi, sociologi e teologi, a preferire altre categorie e altri concetti, forse più pertinenti, per descrivere lo spazio della religione nell'orizzonte della contemporaneità²².

4. La fede come opzione: secolarizzazione e pluralismo

Paradigmatica in questo senso la posizione del già citato Peter L. Berger. Il concetto di secolarizzazione può essere ancora efficace per descrivere la società contemporanea e il suo rapporto con la religione, a patto che venga affiancato a quello di *pluralismo*. In altre parole, la modernità ha sicuramente determinato la separazione funzionale tra discorso religioso e discorso laico, ma in modo tale che la relazione tra i due discorsi non è, come voleva la teoria classica della secolarizzazione, del tipo *aut aut*, ma si costituisce secondo lo schema fluido *et et*. La modernità secolare non segna dunque la scomparsa della religione, ma il progressivo sviluppo, nella società così come nella mente e nella vita delle persone, di un difficile e per molti aspetti fragile «equilibrio cognitivo»²³ tra fede e laicità.

contemporanea, Il Mulino, Bologna 1995), riflettendo sul suo percorso di studi, ammette un netto cambio di prospettiva: «Era diventato sempre più chiaro che i dati empirici contraddicevano la teoria. Fatte alcune eccezioni, in particolare in Europa e l'intelligenza internazionale, il nostro mondo è tutt'altro che secolare; è religioso come sempre, e in determinati luoghi lo è più che mai» (P. L. BERGER, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, tr. it. di M. Mansuelli, Emi, Bologna 2017, p. 11).

²² Tra gli studiosi che hanno evidenziato le incongruenze insite nella teoria della secolarizzazione ricordiamo, oltre al già citato Berger, almeno D. MARTIN, in particolare la raccolta di scritti *On secularization: Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Aldershot 2005; J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, tr. it. di M. Pisati, il Mulino, Bologna 2000; CH. TAYLOR, *L'età secolare*, cit.; H. JOAS, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, tr. it. di C. Danna, Queriniana, Brescia 2013; I. U. DALFERT, *Trascendenza e mondo secolare. Orientamento della vita alla Presenza ultima*, tr. it. di A. Aguti, Queriniana, Brescia 2016. Una pregevole ricostruzione di questo dibattito piuttosto articolato è reperibile in P. COSTA, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 2019.

²³ BERGER, *I molti altari della modernità*, cit., p. 16.

Dunque per Berger il mondo contemporaneo, visto nella sua globalità, è pluralista più che secolarizzato. Il cristianesimo è ancora presente, ma deve vedersela non solo con altre credenze ma anche con visioni del mondo rigorosamente non credenti²⁴. Non solo, il pluralismo presente nella società si riproduce anche nella coscienza e nella vita del singolo individuo. Ogni credente passa gran parte del suo tempo in sfere di vita che hanno nulla o poco a che fare con la religione; nell'arco della sua giornata deve essere in grado di maneggiare diversi discorsi, e di entrare, di volta in volta, in diversi orizzonti di senso. Il pluralismo, afferma Berger, è «una situazione sociale in cui persone diverse per appartenenza etnica, visione del mondo e sistema di valori etici convivono pacificamente e interagiscono reciprocamente in modo amichevole»²⁵. Tale interazione, favorendo il continuo scambio di esperienze e visioni del mondo, produce quella che il sociologo americano definisce «contaminazione cognitiva»²⁶, l'abitudine imposta da questo confronto inevitabile nella moderna società globalizzata alla “contrattazione cognitiva”, ossia a relativizzare il proprio punto di vista; non necessariamente a cambiarlo radicalmente ma almeno a intuire che la realtà può essere percepita e vissuta in molti modi diversi. In altre parole, il pluralismo non elimina la religione dal discorso privato e pubblico, ma «produce una situazione in cui la relativizzazione diviene un'esperienza permanente»²⁷.

Un'altra conseguenza della situazione pluralistica in cui siamo immersi è il passaggio dal *destino* alla *scelta*. Con questa formula Berger intende affermare che nel mondo contemporaneo, a seguito della destrutturazione degli sfondi culturali e istituzionali tradizionali, l'identità di ogni individuo non è più qualcosa di già dato, conseguenza automatica del contesto in cui nasce, ma una faticosa costruzione fatta di scelte spesso revocabili e comunque mai definitive. Ciò, da una parte produce un senso di liberazione, dall'altra l'ansia di dover scegliere sempre di nuovo i principi del proprio agire²⁸.

²⁴ Ciò accade, anche se in misura minore rispetto ad altri contesti in cui il pluralismo è più sviluppato, anche in Italia. A tal proposito rimando alla lettura di F. GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, il Mulino, Bologna 2006.

²⁵ BERGER, *I molti altari della modernità*, cit., p. 20.

²⁶ *Ibid.*, p. 21.

²⁷ *Ibid.*, p. 24.

²⁸ «Non è un compito da poco. Le fonti tradizionali di sostegno sociale - la famiglia, la parentela estesa, la comunità di villaggio, il clan, la tribù o la casta, la chiesa o la moschea -

Le risposte a quest'ansia sono di due tipi, entrambi ben rappresentati nella società contemporanea. Da una parte il fondamentalismo che reagisce all'incertezza e alla fatica della scelta cercando di ristabilire la certezza minacciata, trincerandosi dietro la riaffermazione aggressiva di un'identità tradizionale. Ma, come non manca di far notare Berger, l'aggressività del fondamentalismo è il frutto di una radicale vulnerabilità: in effetti, per il fondamentalista la tradizione non è un dato acquisito, ma il risultato di una *scelta*, cosicché «per quanto affermi con forza la tradizione [...] per lui ci sarà sempre una sfumatura di incertezza»²⁹. Insomma, la violenza fondamentalista scaturisce dalla volontà di eliminare una volta per tutte quella “contaminazione cognitiva” che rende fragile, nonostante tutto, la sua identità che si pretende monolitica. Non volendo venire a patti con essa, pena la propria scomparsa, il fondamentalista si ritira sdegnoso dalla società pluralista o, nella sua variante più violenta, cerca di sopprimerla.

Dall'altra parte il relativismo accetta in tutto e per tutto la relatività, di modo che ogni presunta verità viene ridotta al rango di un'opinione prodotta da interessi storici, pulsioni psichiche, rapporti di potere - tornano qui, a livello di comportamenti diffusi, le suggestioni richiamate all'inizio dei maestri del sospetto. In modo speculare al fondamentalismo, però, anche il relativismo mina le basi della convivenza civile, in quanto indebolisce il consenso morale, e, destrutturando le ragioni di ogni credenza, incrina quel tessuto di solidarietà senza il quale la democrazia stessa entra in crisi.

Il pluralismo, mescolando quotidianamente punti di vista differenti e indebolendo di conseguenza l'oggettività della religione, ha come ulteriore conseguenza la sua *soggettivazione*. In effetti, lo stesso credente si definisce sempre più spesso come una “persona in ricerca” che, pur aderendo ad un credo religioso, ne contesta alcuni aspetti e sovente è attratto da percorsi alternativi. In fin dei conti la scelta di un percorso spirituale dipende spesso dal contesto che lo rende plausibile o meno. Ora, in una situazione pluralistica si moltiplicano le «strutture di plausibilità»³⁰, ossia divengono legittimi e credibili molte alternative spirituali e non, e

sono notevolmente indebolite o del tutto assenti. In qualche modo gli individui devono elaborare da sé dei piccoli progetti personali per il loro mestiere di vivere» (*ibid.*, p. 45).

²⁹ *Ibid.*, p. 37.

³⁰ Ecco come Berger definisce la “struttura di plausibilità”, concetto peraltro abbastanza intuitivo: «la struttura di plausibilità è il contesto sociale in cui una definizione cognitiva o normativa della realtà risulta plausibile» (*ibid.*, p. 78).

diventa dunque più arduo per un individuo affidarsi completamente, e per tutta la vita, ad una sola confessione religiosa. In questo modo, anche chi aderisce ad una chiesa istituzionalizzata ricerca, al suo interno, un percorso soggettivo, mescolando svariati elementi che non di rado fuoriescono dai limiti tracciati dalla confessione d'appartenenza.

Se stanno così le cose, la religione, da orizzonte onnicomprensivo di senso, si riduce a una «struttura di rilevanza»³¹ tra le altre. Ogni individuo, in altre parole, ospita in sé il pluralismo e agisce spesso secondo rilevanze differenti, talora perfino opposte. In un determinato contesto può essere il discorso religioso ad avere la rilevanza primaria, in un altro quello politico, in un altro ancora quello economico e non è detto che tali discorsi siano componibili e coerenti l'uno con l'altro. È possibile che, senza avvedersene, un individuo sostenga posizioni politiche e abbia un comportamento pratico in contraddizione con il proprio credo religioso. Gli sforzi per coerentizzare la propria coscienza e le proprie azioni sono auspicabili, ma non è detto che vengano compiuti con il dovuto rigore né che la soluzione sia sempre soddisfacente³². Ad ogni modo, il pluralismo consente all'uomo contemporaneo, di sicuro in misura maggiore rispetto ad epoche passate, di convivere con questi dissidi, senza per forza doverli tacere o nascondere. Resta da chiedersi, però, se la religione, con le sue pretese di assolutezza, possa essere ridotta ad una struttura di rilevanza tra le altre³³, e se la società pluralistica, chiedendo ad ogni individuo di costruire sempre di nuovo la propria identità attraverso le scelte di volta in volta richieste dalle molte vie che il labirinto della contemporaneità gli offre, non comporti un costo troppo elevato in termini di angoscia e insicurezza esistenziale.

La diagnosi di Berger si avvicina per certi versi a quella esposta da Ch. Taylor nel suo monumentale *L'età secolare*. Nell'introduzione Taylor distingue tre significati della secolarizzazione, per poi indagarne il terzo,

³¹ *Ibid.*, pp. 128ss.

³² Tale discrasia tra strutture di rilevanza è abbastanza evidente a proposito della morale sessuale e del difficile rapporto tra religione e sessualità (su questo punto cf. GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, cit., in particolare il capitolo *Giovani, religione e sessualità*, pp. 93-109).

³³ Questa esigenza di una visione comune che, attraverso il dialogo tra fede e ragione, possa oltrepassare la frammentazione del senso, emerge con forza nello scritto di J. RATZINGER, *Ciò che tiene unito il mondo*, in J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, tr. it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 41-57.

visto come più rispondente alla realtà della società contemporanea. Nel primo significato la secolarizzazione, come visto in precedenza, consisterebbe nella differenziazione delle diverse sfere e sistemi sociali, processo che comporta una marginalizzazione della sfera religiosa, non più egemone in tutti i campi sociali. A ciò segue la sua privatizzazione, ossia il suo essere esclusa dal discorso pubblico. Nel secondo senso, la secolarizzazione implicherebbe un progressivo abbandono della pratica e della fede religiosa, ossia un effettivo declino del cristianesimo occidentale e uno svuotamento delle chiese. Ora, come detto, questi due significati non corrispondono del tutto a ciò che avviene nella società contemporanea. Abbiamo già messo in luce le criticità della tesi del declino inevitabile della religione; per quanto riguarda il primo significato, se è vero che la religione, almeno in Occidente, non ha più un ruolo egemone, non per questo è ovunque ridotta alla sfera privata della vita e anzi assistiamo ad un certo ritorno della religione nel dibattito pubblico³⁴.

Il terzo significato è quello che Taylor sceglie di approfondire in quanto capace di esprimere bene lo specifico rapporto tra religione e mondo contemporaneo. La secolarizzazione consiste nel passaggio da una società in cui la fede in Dio è incontestata e non problematica, ad una società in cui essa viene considerata come un'opzione tra le altre³⁵ e spesso come la non più facile da abbracciare. Anche per Taylor dunque, come per Berger, la secolarizzazione fa tutt'uno con il pluralismo, inteso quest'ultimo come un contesto socio-culturale in cui mutano radicalmente le condizioni stesse della credenza. Taylor ci consente però di fare un passo ulteriore in quanto nei suoi scritti³⁶ delinea con chiarezza lo *sfondo etico* su cui si radica il pluralismo. In effetti, per descrivere la situazione della fede nel mondo contemporaneo non basta affermare e, come spesso accade, deplorare la riduzione della fede ad un'opzione tra le altre. Occorre innanzitutto comprendere che in tale riduzione non è in gioco un semplice indebolimento e superficializzazione della credenza, ma una vera e propria svolta etica, che Taylor definisce come passaggio ad un'*etica dell'autenticità*. È tale svolta che, in particolare nella seconda metà del Novecento, ha profondamente cambiato le condizioni della credenza.

³⁴ Cf. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione*, cit.

³⁵ Una prospettiva di questo tenore è approfondita anche da H. JOAS, *La fede come opzione*, cit.

³⁶ Cf. soprattutto, CH. TAYLOR, *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, tr. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993 e ID., *Il disagio della modernità*, tr. it. di G. F. degli Uberti, Laterza, Bari 2011.

Il discorso sarebbe molto lungo, mi limito qui ad alcuni cenni che spero esaustivi. L'etica dell'autenticità si configura come un'etica dell'originalità e della realizzazione individuale:

ciascuno ha un modo specifico di realizzare la propria umanità ed è dunque importante scoprire e vivere tale originalità anziché conformarsi arrendevolmente a un modello imposto dall'esterno, dalla società, dalle generazioni precedenti o dall'autorità religiosa o politica³⁷.

Come si vede, siamo di fronte ad un'etica che esalta la scelta, anche, al limite, a prescindere dal suo contenuto. In effetti, se il motore dell'agire pratico è l'espressione di sé, più importante dell'oggetto della scelta sarà il riconoscimento dell'intangibilità della libertà di scegliere chi o cosa si vuol diventare. Le conseguenze ambivalenti di tale etica sono sotto gli occhi di tutti: da una parte, la progressiva erosione di ogni limite alla realizzazione soggettiva ingenera individualismo, consumismo e una certa dose di edonismo; d'altra parte, l'asserita intangibilità della dignità personale favorisce lo sviluppo dell'attuale cultura dei diritti individuali, il rigetto di ogni tipo di discriminazione e l'affermazione del valore inviolabile del rispetto reciproco³⁸. Infine, ed è su questo punto che vorrei soffermarmi, tale etica, esaltando la realizzazione individuale e mostrando una certa insofferenza nei confronti dei vincoli esterni, mette in secondo piano il senso di appartenenza comunitaria.

Ciò ha degli influssi molto rilevanti sul modo di vivere la ricerca e l'appartenenza religiosa. L'etica dell'autenticità situerebbe l'uomo

³⁷ ID., *L'età secolare*, cit., p. 598. La descrizione dell'etica dell'autenticità proposta da Taylor trova il suo parallelo nella riflessione di J. Ratzinger sull'etica contemporanea: «La libertà non è più vista come tensione verso il bene, così come la scopre la ragione aiutata dalla comunità e dalla tradizione, ma si definisce piuttosto come un'emancipazione da tutti i condizionamenti che impediscono a ciascuno di seguire la sua propria ragione. Essa si qualifica come libertà di indifferenza» (J. RATZINGER, *La via della fede*, Ares, Milano 2005, p. 111).

³⁸ Ecco le parole di Taylor su questo specifico punto: «A ben vedere, il relativismo "soft" che sembra andare di pari passo con l'etica dell'autenticità - lascia che ciascuno faccia un po' quello che gli pare ed evitiamo di criticare i rispettivi "valori" - è predicato a partire da una solida base etica, in effetti è una sua implicazione diretta. Non bisogna criticare i valori degli altri, perché ciascuno ha diritto di vivere la propria vita al pari di chiunque altro. L'unico peccato che non viene tollerato è l'intolleranza» (TAYLOR, *L'età secolare*, cit., p. 609).

contemporaneo in una situazione che il filosofo canadese definisce come “postdurkheimiana”. Nella situazione “paleodurkheimiana” il mio legame con il sacro implica l’appartenenza a una Chiesa che idealmente coincide con l’intera società. Nella situazione “neodurkheimiana”, invece, l’individuo sceglie liberamente la sua denominazione religiosa - per usare i termini di Berger siamo di fronte al passaggio dal destino alla scelta. La situazione “postdurkheimiana” comporta un passo ulteriore, che va nel senso della radicalizzazione della scelta che ora assume un ruolo di primo piano: «la vita o la pratica religiosa di cui entro a far parte dev’essere non solo frutto di una mia scelta, ma deve anche parlare la mia lingua; deve avere senso nei termini del mio sviluppo spirituale, così come io lo interpreto»³⁹. Il cambiamento rispetto alla situazione moderna (neodurkheimiana) è sottile ma comunque rilevante. Se nella modernità la scelta della confessione religiosa avveniva sempre all’interno di un quadro di riferimento già dato, cosicché la scelta effettuata doveva conformarsi ai vincoli e alle regole della cornice preesistente, il venire in primo piano della scelta lascia sullo sfondo le strutture confessionali preesistenti. In altre parole, se l’attenzione si sposta sul mio cammino spirituale, allora diventa sempre più difficile mantenere un qualsiasi quadro di riferimento. Il che significa che la mia collocazione nella Chiesa e le richieste che ogni appartenenza mi rivolge rischiano di diventare sempre meno rilevanti. Ciò non implica necessariamente l’abbandono della confessione religiosa, ma di sicuro un allentamento del legame di appartenenza, dei vincoli di obbedienza, e la ricerca di percorsi individuali. Insomma, l’etica dell’autenticità produce un vero e proprio ribaltamento: non è più l’individuo a doversi conformare alla religione preesistente, ma la religione alle esigenze spirituali dell’individuo. Ciò produce un salto di qualità nel pluralismo stesso: non siamo più di fronte «ad un pluralismo delimitato da una certa cornice dottrina, ma di fronte ad un pluralismo illimitato»⁴⁰.

5. Postmoderno, post-verità, post-secolarità

Per Taylor, l’imporsi di un’etica dell’autenticità non determinerebbe il declino della religione, ma una vera e propria rivoluzione delle

³⁹ *Ibid.*, p. 612.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 616.

condizioni della credenza, che ora deve fare i conti con un panorama socio-culturale fortemente frammentato, caratterizzato dal pluralismo e dal relativismo. La ricerca religioso-spirituale continua a coinvolgere grandi masse di persone, solo che ora segue sentieri differenti e inconsueti, traiettorie non predeterminate.

Ad ogni modo, viene da chiedersi se tale etica dell'autenticità, ponendo l'accento sulle scelte soggettive e sulle preferenze individuali, sia condizione sufficiente per quell'apertura al totalmente Altro che è al centro del discorso religioso e che, in quanto tale, chiede una conversione, ossia una fuoriuscita dal proprio recinto soggettivo. Non rischia, insomma, l'etica dell'autenticità di fare dell'Assoluto un dio esclusivamente individuale e dunque di imprigionare la sua trascendenza nell'immanenza del proprio sé?

D'altronde la svolta etica descritta da Taylor fotografa bene quell'influente movimento filosofico che va sotto il nome di postmoderno. Si potrebbe anzi dire che tale svolta avvenuta nella seconda metà del Novecento abbia i suoi fondamenti filosofici proprio nella cultura postmoderna.

Sarebbe qui fuori luogo elencare i molteplici autori ascrivibili a tale corrente filosofica così come ripercorrere le diverse teorie che compongono l'eterogenea costellazione del postmoderno. Ciò che qui interessa è evidenziare la sfida lanciata alla fede. Sfida veramente impegnativa, dato che il postmoderno, radicalizzando le tesi dei maestri del sospetto, mette in crisi con una forza inedita l'idea stessa di verità. In altre parole, non sono più il soggetto e il suo pensiero a cadere sotto le lenti smascheranti del sospetto (Nietzsche, Freud), ma è l'idea stessa che possa darsi qualcosa di vero ad essere decostruita. Se il sapere è potere (Foucault), se la verità-presenza è strumento di dominio logocentrico (Derrida), se la ricerca del fondamento è intrinsecamente violenta (Vattimo), allora ogni enunciazione che pretenda di dire il vero appare sospetta, interessata, da sottoporre a critica demistificante.

Ora, tale radicale decostruzione ha intenti emancipativi: l'impeto iconoclasta di questi filosofi, attraverso la critica dell'idea di verità, mira a affrancare l'umanità dall'oppressione del pensiero unico, omologante, ideologico. Tale operazione critica è funzionale, nell'ottica dei postmoderni, a liberare le differenze, ad affermare la dignità di ogni forma di vita, a ridare voce alle minoranze e agli esclusi da un ordine costituito sulla base di verità che altro non erano che il discorso dei potenti e delle classi dominanti. Se ciò promuove una cultura delle differenze e della non

discriminazione, allo stesso tempo, però, elimina alla base ogni criterio condiviso per distinguere il vero dal falso, distrugge ogni orizzonte comune di senso, rendendo infine problematico anche il raggiungimento di quella giustizia, di quell'emancipazione e di quel rispetto delle differenze che pure è ricercato⁴¹. In effetti, se non si danno criteri di verità condivisi, come giustificare razionalmente (ossia universalmente) un determinato agire pratico?

Di fronte a questa frantumazione della verità, alla disseminazione del senso⁴², alla decostruzione di ogni fondamento, il soggetto si fa sempre più instabile e fluido⁴³. Anzi, si può affermare che nella contemporaneità l'etica dell'autenticità e la sensibilità postmoderna si alimentano a vicenda: il venir meno di un orizzonte comune e vincolante di verità, favorisce la libera espressione del sé, della propria originale verità - processo reso ormai ipertrofico dallo sviluppo dei social network. La verità, insomma, da fondamento condiviso esplose negli infiniti percorsi di realizzazione del proprio sé unico e irripetibile.

Se questa immagine della società contemporanea è almeno in parte corretta, sembra possibile parlare, come fanno alcuni, di *post-secolarità*, stando attenti a precisare i diversi significati che tale nozione può assumere. Essa indica un'epoca che si situa oltre la secolarizzazione e ciò in almeno due sensi. Da una parte, seguendo J. Habermas, l'età post-secolare è quell'età che riconosce la persistenza di un bisogno di religione e di spiritualità che riguarda sia il singolo sia il dibattito pubblico - e dunque riconosce l'errore di quelle teorie che avevano preconizzato la fine della religione⁴⁴. D'altra parte, come afferma il teologo I. Dalferth, nel concetto di post-secolarità si annida anche un certo grado di "indifferenza" nei confronti del discorso religioso. Per Dalferth "post-secolare" non è solo l'indice della riacquisizione del religioso nel mondo secolare della

⁴¹ Un tale ribaltamento delle intenzioni originarie del pensiero postmoderno è stato descritto ultimamente da M. FERRARIS in diversi testi, tra cui, *Postverità e altri enigmi*, il Mulino, Bologna 2017.

⁴² Cf. J. DERRIDA, *La disseminazione*, tr. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1989.

⁴³ Cf. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, tr. it. di S. Minucci, Laterza, Bari 2011.

⁴⁴ È lo stesso Habermas ad aver introdotto il concetto di età post-secolare, con il quale non intendeva sostenere un affievolirsi della differenziazione secolare, bensì richiamare al fatto che entro un orizzonte sempre più secolare, si deve prevedere per buone ragioni, che afferiscono alla tenuta stessa di un regime democratico, il persistere di comunità religiose (J. HABERMAS, *Fede e sapere*, in *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, tr. it. a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002, pp. 99-112).

modernità, «ma anche del congedo dalla contrapposizione tra secolare e religioso»⁴⁵. In altre parole, la condizione post-secolare è quella in cui diviene possibile per l'individuo e per lo Stato definirsi a prescindere dal rapporto con la religione. La condizione post-secolare fa tutt'uno con il pluralismo, in quanto, nel *mare magnum* delle opzioni, l'opzione religiosa può diventare una tra le tante offerte presenti sugli scaffali del supermercato del senso. In questo contesto,

se la religione si dà, allora si tratta di un fatto contingente. Ma non c'è nulla a livello sociale complessivo che solleciti o costringa ad assumere un particolare atteggiamento positivo o negativo. La religione c'è o non c'è, ma la società non è toccata più di quanto non avvenga con l'esistenza o la non-esistenza di qualsiasi altro fatto sociale⁴⁶.

Tale situazione ci conduce oltre la secolarizzazione. Uno Stato secolare si definisce come “neutrale” nei confronti della religione, e dunque prende posizione nei suoi confronti - quanto meno in negativo -, mentre uno Stato post-secolare non ha alcuna posizione in merito alla religione, e considera il proprio rapporto con essa come uno dei tanti rapporti che intrattiene con altri sottosistemi sociali. Dunque, come dice giustamente Habermas, la religione può e deve partecipare al dibattito pubblico, ma in una situazione post-secolare sono le coordinate di fondo del dibattito stesso a mutare. In effetti, un conto è concepire sé stessi rifiutando espressamente un'autodefinizione religiosa (Stato/individuo secolare), un conto è la possibilità, emersa negli ultimi decenni, di definirsi a prescindere da ogni rifiuto o accettazione di orientamenti o progetti di vita religiosi, non-religiosi o anti-religiosi.

Ora, mi pare che tale indifferenza post-secolare sia in linea con quanto siamo venuti dicendo sull'etica dell'autenticità e sulla condizione postmoderna. La religione continua ad avere un ruolo importante per moltissime persone, eppure se il massimo principio valoriale nella società contemporanea consiste nell'esprimere appieno la propria originale personalità e se, inoltre, l'idea stessa di verità condivisa si frantuma in mille sentieri, allora diviene per la prima volta possibile cercare sé stessi

⁴⁵ I. U. DALFERTH, *Trascendenza e mondo secolare. Orientamenti della vita alla presenza ultima*, EDB, Bologna 2016, p. 43.

⁴⁶ *Ibid*, pp. 47-48.

esclusivamente in una «cornice immanente»⁴⁷, ossia assemblando nell'immagine di sé beni che appaiono, rispetto alla prospettiva trascendente, indifferenti - nel senso che non accettano né tanto meno rifiutano tale orizzonte.

6. Varchi verso la trascendenza

Vorrei concludere con una domanda che lo stesso Taylor ripete più volte mentre descrive con la solita lucidità la «cornice immanente» in cui viviamo. Abbiamo detto che nell'era del pluralismo la fede è diventata un'opzione tra le altre, una via tra le tante che è possibile scegliere nel cammino della realizzazione personale. E abbiamo visto come l'etica dell'autenticità rischi di ribaltare in ambito religioso il rapporto tra soggetto e oggetto: non è il soggetto ad adeguarsi alla trascendenza, ma è l'immagine della trascendenza a doversi adeguare alle preferenze del soggetto. La cornice immanente fa dunque tutt'uno con il soggettivismo contemporaneo. E allora viene da chiedersi: ma "è tutto qua?". Se così fosse, il rischio, per noi uomini e donne contemporanei, sarebbe quello di non incontrare mai una reale trascendenza, ma solo proiezioni delle nostre aspettative, dei nostri desideri, del nostro io. Insomma, un dio a misura del nostro piccolo io. Ma, ancora, è "tutto qua?": si danno nelle nostre vite, nel mondo in cui viviamo, dei "luoghi", dei varchi in cui è dato intravedere, come da uno spiraglio, la traccia di una trascendenza pura, incontaminata, che, lungi dal riproporre come in uno specchio la nostra immagine, la sconvolga e, al limite, la frantumi?

Vorrei suggerire, allora, almeno tre varchi verso la trascendenza che mi pare possano incrinare i bordi di questa cornice immanente. L'interesse per queste tre proposte sta nel fatto che esse non muovono una critica estrinseca (e anacronistica) al contemporaneo, non lo rinnegano, ma lo lavorano da di dentro, mostrando che in esso qualcosa non torna, che anche al suo interno si aprono delle incrinature che, se prese sul serio, lasciano intravedere un resto irriducibile.

Il primo varco riguarda il discorso politico ed è desunto dalle celebri riflessioni di E. W. Böckenförde su *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*. Non è questo il luogo per riprodurre

⁴⁷ TAYLOR, *L'età secolare*, cit., pp. 677-744.

l'argomentazione dello studioso tedesco, mi interessa solo mostrare come il suo discorso permetta di scorgere una crepa nella stessa fondazione dello Stato secolare.

Lo Stato moderno, afferma Böckenförde, è un prodotto della secolarizzazione, intesa come processo attraverso il quale l'ordinamento politico si distacca dalla sua caratterizzazione religioso-spirituale e pretende una legittimazione autonoma, in termini esclusivamente temporali. Si tratta, come noto, di un lungo cammino, la cui lontana origine viene individuata nella lotta per le investiture e trova la sua concretizzazione nell'affermazione della libertà di coscienza che emerge durante le guerre di religione e si impone con la rivoluzione francese. Lo Stato che ne risulta si autodefinisce come neutrale e si autolegittima a prescindere da ogni contenuto religioso. L'orizzonte dell'ordinamento statale è dunque chiuso alla trascendenza, fa come se essa non ci fosse, pur non impedendo al discorso religioso di intervenire nel dibattito pubblico.

La questione che si impone a questo punto è della massima importanza: «è possibile, si chiede lo studioso tedesco, fondare e conservare l'eticità in maniera del tutto terrena e secolare? E se ciò non fosse possibile, lo Stato potrebbe vivere sulla sola base della soddisfazione delle aspettative eudemonistiche dei suoi cittadini?»⁴⁸. Non solo, i principi di libertà e di rispetto dei diritti individuali possono reggersi da soli, senza l'affermazione di un legame unificante tra gli individui che preceda e trascenda la stessa libertà individuale? La risposta di Bockenforde è negativa: «Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire»⁴⁹. Ciò significa che il presupposto dello Stato liberale, la libertà individuale, non basta a fondare quella solidarietà e quel tessuto connettivo senza i quali una democrazia si sfalda. Se la democrazia, soprattutto in società pluralistiche come le nostre, è fatta di individui tesi all'espressione del proprio sé, il rischio è il venir meno della stessa ragion d'essere di una comunità statale. Ci si può chiedere dunque se per garantire la solidità di una comunità pluralista sia sufficiente la definizione giuridica dell'individuo quale cittadino? Non occorrono, forse, risorse di senso e motivazionali più ampie che ci consentano di riconoscerci come fratelli? E come riconoscersi quali fratelli senza un varco che, interrompendo per

⁴⁸ E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, tr. it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006, p. 66.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 68.

un attimo la cornice immanente dell'ordinamento politico, lasci intravedere una ulteriorità che ci accomuna e che fornisce la ragione ultima del nostro convivere? Per dirla con le parole più prudenti di Habermas, «una cultura politica liberale può aspettarsi che i cittadini secolarizzati partecipino agli sforzi per *tradurre* rilevanti contributi del linguaggio religioso in un linguaggio pubblicamente accessibile»⁵⁰ - laddove viene implicitamente riconosciuta, mediante la categoria di “traduzione”, l'insufficienza di una fondazione meramente immanente delle procedure democratiche di fronte alla sfida destabilizzante di un individualismo che rischia di trasformare i cittadini in monadi isolate.

Il secondo varco verso la trascendenza concerne l'ambito etico. Qui, a venirci in soccorso, è l'opera di E. Lévinas, in particolare la sua fenomenologia del volto. L'interesse per la proposta di Lévinas è duplice: in primo luogo l'incrinatura del piano di immanenza non avviene in maniera estrinseca. L'Infinito non è fuori dal mondo, ma si incontra nell'agire pratico, nel quotidiano incontro con il prossimo. In secondo luogo, tale incontro mette in crisi ogni soggettivismo dedito all'espressione del sé, in quanto l'apparizione fenomenica del volto altrui determina un arresto del mio potere espressivo e proiettivo (l'altro, dice Lévinas, mi mette “all'accusativo”), e anzi mi induce a mettere tra parentesi i miei bisogni, le mie esigenze, richiamandomi ad una responsabilità infinita. L'altro, dunque, non è un mio alter ego, ma mio prossimo e insieme infinitamente distante in quanto nessuna mia volizione o cogitazione possono afferrare la sua infinita irriducibilità. Sul suo volto sta scritto “non uccidermi”, ad indicare appunto l'intangibilità della sua trascendenza.

Ora, - ed è questo il punto su cui vorrei richiamare l'attenzione - in tale prossimità si dà la traccia dell'Infinito. In effetti, che cosa mi chiama a questa responsabilità infinita nei confronti del prossimo? Non la “fraternità biologica” in quanto l'istinto naturale va in tutt'altra direzione, come dimostra a sufficienza la vicenda di Caino. Non la libertà, in quanto l'accoglienza predisposta da un io libero è una ricettività che non mette in questione la sicurezza dell'io, ma che, anzi, producendo la buona coscienza, gli fa dormire sonni tranquilli. Non i buoni sentimenti di cui, come si sa, a ragione della loro ambivalenza, è lastricata la strada che porta

⁵⁰ J. HABERMAS, *I presupposti morali prepolitici dello Stato liberale*, in RATZINGER - HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, cit., p. 40 (corsivo nostro).

all'inferno. Lévinas risponde affermando che non si dà responsabilità né senso di giustizia senza un qualche riferimento alla trascendenza.

Commentando il libro di Giobbe⁵¹, Lévinas afferma che la domanda che Dio rivolge a Giobbe, «Dove eri tu quando io fondavo la terra?» (*Giobbe*, 38, 8) non apostrofa solo l'impotenza della creatura che si permette di giudicare il Creatore, ma è anche la constatazione di una mancanza della creatura stessa. Dio, in altre parole, ricorda a Giobbe la sua e nostra assenza dal cominciamento del mondo non solo e non tanto per stigmatizzare la nostra impotenza, ma per ricordare un debito nei confronti di ciò che non è nostro in quanto non è opera nostra. Tale debito va assolto attraverso la presa in carico di una responsabilità infinita nei confronti del creato e delle creature.

Lévinas sembra qui rispondere implicitamente alla questione sollevata da Böckenförde: il legame etico tra me e l'altro all'interno della comunità diviene possibile solo se riconosciamo una precedenza che si manifesta come debito che decentra l'io, lo spiazza e lo riconduce alla sua condizione di figlio; una trascendenza non padroneggiabile e che, anzi, si presenta come ingiunzione irrevocabile che traluce nel volto di colui che mi è affidato *ab origine*⁵².

Il terzo varco ha a che fare con l'esperienza religiosa, in particolare con la preghiera. Cosa accade quando preghiamo? Seguendo le suggestioni del filosofo e teologo francese J. Y. Lacoste, possiamo dire che colui che prega si trova *al confine* tra luogo e non luogo, tra l'essere nel mondo e l'oltre. Quando preghiamo «il mondo cessa di avvolgerci»⁵³, ma non siamo ancora nell'oltre in quanto l'Assoluto non si dà come Presenza, pena il suo essere ridotto ad ente di pensiero, a oggetto della coscienza. La liturgia è pensabile allora come «attesa o desiderio della parusia nella certezza non parusiaca di Dio»⁵⁴. Ciò determina lo spaesamento dell'orante, il suo

⁵¹ Tale commento si trova in E. LÉVINAS, *Il male e la trascendenza*, in *Di Dio che viene all'idea*, tr. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2007. Per un commento a questo scritto di Lévinas mi permetto di rinviare a L. GIANFELICI, *Emmanuel Lévinas: l'ontologia, il grido di Giobbe e l'eccesso del male*, in «Itinerari», 1 (2017), pp. 197-211.

⁵² In questa stessa direzione vanno anche le filosofie della nascita che fioriscono nel Novecento. Una presentazione efficace ed esaustiva è quella di S. ZUCAL, *Filosofia della nascita*, Morcelliana, Brescia 2017.

⁵³ J.-Y. LACOSTE, *Esperienza e Assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, tr. it. di A. Patané, Cittadella Editrice, Assisi 2004, p. 69.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 71.

essere in un non luogo: egli è qui, nel mondo, ma non totalmente; egli sporge dal mondo e però non arriva in nessun luogo. L'io che prega si protende senza afferrare; nella preghiera l'espressione di sé è costretta ad arrestarsi, ad ammutolire per meglio ascoltare, interrompendosi in una domanda-invocazione che rischia di rimanere senza risposta. In questo modo, l'orante fa esperienza di una non esperienza: non è di fronte all'Assoluto che rimane nascosto e invisibile, e però, nonostante tutto, mette per un attimo tra parentesi l'esperienza del mondo e della storia come totalità. Incrina, qui ed ora, con il suo eccesso inquieto, la cornice immanente del mondo. Non scopre altri mondi (e comunque, se anche così fosse, non avrebbe parole traducibili nell'esperienza mondana per dimostrarlo con certezza⁵⁵), ma, pur restando al suo interno, con la sua trasgressione toglie al mondo il suo statuto di orizzonte invalicabile. La preghiera, anche la più silenziosa, lascia sentire un flebile "brusio di angeli": nella Babele contemporanea testimonia la possibilità di uno spazio di libertà, l'utopia di un (non) luogo in cui la pluralità delle voci può scoprire una comune origine.

Appendice

Breve supplemento di riflessione... a partire dal tempo presente

Talvolta, la realtà, con la sua durezza e il suo carico di dolore, si impone come uno strappo nello spazio e nel tempo del pensiero, fa irruzione come una domanda che non ti aspetti, che mette in dubbio quanto pensato, costringendoci a cambiare direzione o a fare qualche passo in più lungo la strada intrapresa.

Provo allora ad accogliere questa sollecitazione, a vedere dove mi porta; non a cercare risposte, più semplicemente, e in forma di abbozzo, a capire se una riflessione a partire dal tempo presente consenta di approfondire in qualche modo il discorso sulla secolarizzazione che ho cercato di elaborare nelle pagine precedenti.

L'ultimo paragrafo, intitolato "Varchi verso la trascendenza", cercava di mostrare come la cornice immanente costruita dal moderno discorso secolare presenti delle crepe che lasciano intravedere delle

⁵⁵ «Preghiamo sempre nella costante consapevolezza che la realtà del mondo, oltre a non poter essere rimossa, si frappone tra noi e quel Dio la cui esistenza e la cui presenza è sempre nel chiaro-scuro» (*ibid.*, p. 68).

aperture verso l'ulteriorità. In virtù di questi varchi diviene problematico rispondere in maniera immediatamente affermativa alla domanda: "é tutto qua?".

Ora, rinchiusi in casa da un virus sconosciuto, la nostra cornice immanente sembra stringere ancor di più la sua morsa. Sembra che l'orizzonte ultimo delle nostre vite non coincida più nemmeno con i confini del mondo, ma si sia ridotto ai muri delle nostre case, quando non, per chi è costretto alla quarantena, alle pareti di una stanza. La cornice sembra diventare sempre più simile ad una prigione asfissiante, rinserrandoci in un'immanenza assoluta, senza incrinature, senza varchi di sorta, verso il fuori, l'aria aperta.

Eppure, se ci riflettiamo bene, ora più che mai, tale chiusura si rivela essere un'illusione. Paradossalmente, è proprio lo stato di necessità che impone una clausura mai prima sperimentata, a indicare nuovi possibili varchi.

In primo luogo il virus è un intruso che smentisce in maniera radicale uno degli assunti fondamentali del discorso secolare: la nostra autonomia e autosufficienza, la certezza di poter controllare la realtà in virtù dei nostri progressi tecnico-scientifici. Ebbene, in questo meccanismo razionale così perfetto ha fatto irruzione uno straniero non atteso che provoca uno strappo. È la natura, con la sua alterità troppo spesso dimenticata, che spiazza le nostre costruzioni culturali, trasgredendo così tutte le coordinate di senso con cui cerchiamo di darle una forma. Ritornano alla mente i versi di Leopardi contro le "magnifiche sorti e progressive", contro le "superbe fole" del "secol superbo e sciocco" - a ricordarci che non tutto è nelle nostre mani, non tutto è prevedibile o calcolabile. La categoria di "evento" può forse spiegare ciò con cui abbiamo a che fare. L'evento è l'imprevisto, l'inatteso, l'intruso appunto. Ebbene, abbiamo (ri-)scoperto che l'"intruso" è la realtà stessa. La tragicità del tempo presente scopre che la cornice immanente funziona come un grande narcotico, come un anestetico che ci fa obliare ciò che noi tutti in fondo sappiamo: che la vita è evento sempre nuovo, spesso tragico, comunque non del tutto dominabile dai nostri strumenti. Con ciò non voglio dire che le nostre costruzioni culturali siano finzioni: sono il tentativo perenne dell'umano di mettere ordine ad una realtà sempre altra; diventano però idolatriche se dimenticano la fragilità da cui prendono avvio, se dimenticano di essere risposte sempre parziali rispetto ad una domanda troppo grande per trovare risposta.

In secondo luogo, diviene evidente come il vero senso dell'essere comunità emerga dalla consapevolezza della nostra comune esposizione al

male. Riprendo qui la riflessione abbozzata sulla scia di Lévinas. Che cosa ci rende prossimi agli altri? Da dove nasce la solidarietà? È possibile fondarla a partire da una cornice immanente? Ecco, mi pare che il tempo presente ci insegna che diventiamo responsabili del nostro prossimo se lo riconosciamo prossimo nel dolore, in una traumatica ma non per questo meno vera fratellanza nella sofferenza. Anche questo discorso diviene possibile solo in virtù della rottura del principio di immanenza. Il male, questo male inatteso con cui ci stiamo confrontando, è il frutto di una delle più spietate contingenze a cui la vita ci mette di fronte. Potremmo dire che questo male non è secolarizzabile, ossia che non è possibile inserirlo nel quadro di una spiegazione razionale che ne rintracci un significato univoco. Come Giobbe, rimaniamo in silenzio di fronte alla domanda decisiva: “Perché?”. «Magari voi taceste del tutto»: così risponde Giobbe agli amici che, con la loro teodicea, cercano di trovare un senso, una ragione documentabile al suo male. C’è un eccesso non secolarizzabile del male che sfugge alla nostra presa e al nostro controllo. E forse, di fronte alla contingenza dolorosa della vita, la sola risposta sembra essere il silenzio, meglio se carico di attesa e di speranza. Ancora Leopardi vedeva proprio in questo eccesso del male l’origine possibile di una «social catena», di un’unione solidale, di una comunità finalmente umana. Il poeta marchigiano concepiva tale solidarietà in maniera del tutto immanente: l’uomo è in grado di far da sé, di confederarsi autonomamente contro un comune nemico. Il discorso leopardiano è in tutto e per tutto secolare. Eppure, l’origine di questa confederazione umana non rimane comunque trascendente? La social catena non scaturisce forse da una responsabilità comune di fronte ad un male che rimane imprevedibile, sconosciuto e in definitiva mai del tutto dominabile razionalmente? Non solo, l’imprevedibilità del male non ci dice forse che, lungi dall’essere padroni della realtà, siamo ospiti di un mondo molto più antico di noi e molto più misterioso di quanto non l’abbiamo immaginato dacché la nostra scienza e la nostra tecnica l’hanno ridotto a risorsa utilizzabile?

In terzo luogo, dal punto di vista antropologico, il tempo presente sembra capovolgere il primato del “sé schermato” sul “sé poroso”. Si è detto in precedenza che il sé moderno e secolare è un sé schermato, che ha posto barriere insormontabili tra l’interno e l’esterno. Ebbene, è fin troppo evidente che tali barriere che si credevano indistruttibili si sono rivelate molto precarie. Il sé umano si è (ri-)trovato, purtroppo nella maniera più drammatica, poroso, contagiabile, esposto ad ogni intrusione dall’esterno. Forse, allora, questo nostro tempo, oltre e nonostante la sofferenza a cui ci

sottopone, può aiutarci a riconsiderare l'umano, rendendoci di nuovo consapevoli della sua vulnerabilità, dell'insuperabile intrigo di alterità e ipseità che costituisce ogni identità. Il tempo presente, in altre parole, ci consegna l'immagine di un'umanità attraversata dall'alterità in più modi: dal virus che ne aggredisce il corpo alla relazione con coloro che di questo corpo si prendono cura.

Una rinnovata riflessione sulla categoria di creaturalità potrebbe infine consentirci di approfondire quest'ultimo punto. Tale categoria è diventata desueta dacché l'uomo moderno secolare ha cominciato a considerarsi come soggetto razionale, padrone di sé e di una realtà che sembrava non avere più segreti. Mi chiedo se lo spiazzamento del soggetto, questo suo depotenziamento cui tutti assistiamo con sgomento non debba condurre l'umano a ripensarsi come creatura.

Mi domando, in altre parole, se un'antropologia della creaturalità non sia più adeguata a descrivere l'umano quale ci si rivela attualmente. Pensare l'umano come creatura, in effetti, significa concepirlo come un misto di passività e attività. L'umano, per un verso, è passivo in quanto non è origine di sé stesso, ma riceve il proprio essere e con esso riceve una realtà che gli si presenta all'inizio come estranea, non essendo suo prodotto. Una realtà con cui deve fare i conti, che lo stupisce, spesso lo angoscia, talvolta lo travolge. Per altro verso, la categoria di creaturalità permette di riconfigurare in modo decisivo il senso stesso dell'attività umana. Essere creatura, infatti, significa innanzitutto riscoprire lo statuto relazionale dell'essere umano.

L'io, più che una monade isolata, si rivela un nodo di relazioni, che deve essere sciolto e dispiegato nel tempo della sua esistenza: con il proprio essere che, ricevuto, è da discernere e da portare ad una nascita compiuta; con un'origine che lo precede nel passato e lo attende nel futuro; con una realtà in cui si trova gettato e in cui, tra mille cadute, è chiamato a trovare un ingresso e un cammino temporale per il proprio essere; con gli altri, i quali, nell'orizzonte di un'antropologia della creaturalità, potrebbero essere ripensati secondo le categorie di fraternità e sororità.

Lorenzo Gianfelici
Via Corelli 7,
61032, Fano (PU)
l.gianfelici@libero.it

Abstract

Che ne è della religione nell'epoca attuale? Che ruolo ha Dio nelle scelte che facciamo, nella direzione che imprimiamo alle nostre vite, nella visione che abbiamo del mondo? Si tratta di domande immense, che segnalano un cambiamento epocale, una rivoluzione che nel giro di pochi secoli ha trasformato profondamente i connotati del mondo in cui viviamo: appena cinquecento anni fa tali domande non sarebbero state nemmeno immaginabili. Il presente contributo cerca di descrivere le linee generali di questa rivoluzione, analizzando dal punto di vista teoretico e storico-genealogico le parole con cui la contemporaneità l'ha variamente designata: secolarizzazione, pluralismo, postmoderno, post-verità. Nel paragrafo finale, si suggeriscono tre varchi che, incrinando la cornice immanente dell'età secolare, riaprono lo spazio per un pensiero della trascendenza.

What is religion in the current era? What role does God play in the choices we make, in the direction we imprint on our lives, in the vision we have of the world? These are great questions, which signal an epochal change, a revolution that has profoundly transformed the connotations of our world in a few centuries: barely five hundred years ago such questions would not even have been imaginable. The present contribution tries to describe the general lines of this revolution, analyzing from a theoretical and historical-genealogical point of view the words with which the contemporary world has variously designated it: secularisation, pluralism, postmodernism, post-truth. The final paragraph provides three glimmers of transcendence thought by cracking the immanent frame of secular age.

Parole chiave

Secolarizzazione, pluralismo, postmoderno, post-verità, trascendenza

Keywords

Secularisation, pluralism, postmodernism, post-truth, transcendence

**QUALE “TESSITURA” PER LA CHIESA?
UN COLLOQUIO DI ECCLESIOLOGIA CATTOLICA
CON IL PENSIERO DI ÉTIENNE WENGER**

Josef Mikulášek Ph.D *

“Cristo sì, Chiesa no”: una formula ormai datata, eppure ancora viva e gravida delle sue provocazioni ineludibili. Nonostante il titolo di «secolo della Chiesa»¹ attribuito al '900, possiamo affermare che la questione dello statuto della Chiesa resta affrontata solo in parte, rimanendo incandescente a tutt'oggi. All'inizio del secolo XXI, perciò, è ancora rivolta al mondo del cristianesimo la domanda provocatoria: esprimendo il nostro “sì” al Cristo, fulcro della confessione cristiana, come si può, allo stesso modo e con la stessa persuasività, dare il proprio “sì” anche alla sua Chiesa? È ancora possibile - anche dopo la critica rivolta al Cristianesimo da parte dell'Illuminismo e da altri movimenti anti-istituzionali - continuare a parlare della Chiesa come di un ambiente di *libertà donata*, ovvero un ambiente capace di generare un'autenticità in coloro che partecipano alle comunità cristiana, essendo la Chiesa la mediazione dell'incontro immediato tra Gesù Cristo e il singolo credente? È lecito argomentare sulla Chiesa come una *teonomia* istituzionalmente ancorata, essa stessa generatrice di *autenticità* e *autonomia* ragionate di un individuo?

Queste e simili altre questioni, certo, non sono assolutamente nuove: esse hanno alimentato il Concilio Vaticano II, l'evento storico che si auto-comprese come una questione *sulla* Chiesa, sulla sua autopresentazione e parimenti sull'attualizzazione della coscienza della propria missione storica. I padri conciliari cercarono di superare un *monofisismo* ecclesiologico allora preponderante, caratterizzato da una tonalità fortemente apologetica giuridicistica. Essi volevano piuttosto edificare una riflessione sulla Chiesa che potesse svilupparsi efficacemente sulle fondamenta di una teologia trinitaria, recentemente riscoperta e ravvivata; cercarono cioè di trasformare l'autopresentazione della Chiesa da una

* Docente di Teologia fondamentale ed Epistemologia teologica presso la facoltà di Teologia dei Ss. Cirillo e Metodio dell'Università Palacký di Olomouc, Repubblica Ceca.

¹ Cf. Y. CONGAR, *Le siècle de l'Église*, in ID., *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1970, pp. 459-477.

societas perfecta alla *comunione del Popolo di Dio*². Questa categoria del “Popolo di Dio”, per lunghi secoli emarginata dalla discussione, nell’impianto finale della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* «costituisce uno dei punti di maggior discontinuità del Concilio Vaticano II rispetto all’ecclesiologia preconciliare»³, giacché il capitolo II (LG 9-17) tratta nella prospettiva *storica* il mistero della Chiesa, il quale è stato presentato nella prospettiva *teologica* nel capitolo I (LG 1-8).

La svolta copernicana di questo documento, come dicevamo, sta nel superamento dell’autopresentazione della Chiesa cattolica in un senso meramente gerarchico-piramidale (con motivi esplicitamente apologetici⁴). La riscoperta e la preferenza per la categoria del Popolo di Dio - con la correlativa sensibilità teologica per il *sacerdozio comune dei battezzati*⁵ e la *vocazione universale alla santità*⁶ - permette invece all’ecclesiologia (post-) conciliare di riflettere a partire dal paradigma intersoggettivo⁷, la cui logica accentua innanzitutto il comune *essere* dei cristiani, a scapito del loro differenziato *fare* all’interno della Chiesa: si va a sottolineare la *comune dignità di tutti i battezzati*, al posto del precedente sguardo *funzionale* della Chiesa. Il *dire* del Concilio Vaticano II è sempre aperto per un suo *fare* (nel senso di implementare) effettivo, affinché la *littera* del Concilio possa portare frutti strutturalmente validi e salubri a favore della “tessitura” della veste della Chiesa del Cristo (cf. Gv 19,23). Si apre qui un fertile campo d’indagine tra la teologia e le scienze sociali, un dialogo ed un cantiere di lavoro che proteggono la Chiesa dalla tentazione di chiudersi in una (presunta) autosufficienza capace, al massimo, di riferirsi al fatto del *mistero* della Chiesa; come se la Chiesa fosse una creatura schiettamente metafisica e teologale e non invece, come pare ovvio, una *forma storicamente costituita*.

² Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, in *AAS* 57 (1965) 5-67, (= LG) n. 4.

³ D. VITALI, *Il popolo di Dio*, in R. REPOLE - S. NOCETI (ed.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. II. *Lumen gentium*, EDB, Bologna 2015, p. 143. Cf. anche il recente numero monografico della rivista *Concilium* dedicato al tema: *Sapienza e teologia del popolo* in «Concilium. Rivista internazionale di teologia» 3 (2018).

⁴ Circa la presentazione della Chiesa come il «*motivum creditatis*» al Concilio Ecumenico Vaticano I, cf. P. MARTINELLI, *La testimonianza: Verità di Dio e libertà dell’uomo*, Paoline, Milano 2002, pp. 37-41.

⁵ Cf. LG 10.

⁶ Cf. LG 40.

⁷ Cf. A. FERRARA, *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, Routledge, London-New York 1998.

Il Concilio Vaticano II mette in scena la necessità di articolare finemente la *fides quae* (ossia il contenuto) e la *fides qua* (la forma) della fede cristiana. Anche per questo motivo le due costituzioni conciliari *Dei verbum* e *Lumen gentium* sono strettamente legate l’una all’altra⁸. L’attenzione maggiore è comunque da porsi sul ripensare la forma della strutturazione delle comunità ecclesiali cristiane: quale «tessitura» del corpo ecclesiale è la più vicina all’intenzione di Dio? Per non stagnare in un approccio astorico deduttivo, la riflessione teologica contemporanea è chiamata ad entrare in un laboratorio nel quale possa collaborare con altri ambiti del sapere umano, i quali recano con sé una conoscenza rilevante del soggetto umano storico contemporaneo e della sua interazione sociale. Questi ambiti del sapere umano sono le scienze umane, da considerare come un ulteriore passo nella e della alleanza «classica» instaurata tra la teologia e la filosofia. Tra le scienze umane e i loro *dati empirici* sul soggetto umano, giocano un ruolo di spicco per l’ecclesiologia innanzitutto le scienze sociali con il loro accento sull’organizzazione sociale dell’uomo. Aprirsi alla cooperazione con loro è la sfida davanti alla quale l’ecclesiologia si trova, se vuole, in maniera *sistematica* ed anche *normativa*, sviluppare la propria conoscenza della Chiesa non solo come un ente *ex Trinitate* ma anche come uno spazio vivibile animato *ex hominibus*.

Un’ecclesiologia pneumatologicamente fondata, tramite la quale è stata riscoperta al Concilio Vaticano II la coscienza del sacerdozio comune dei fedeli e della comune dignità di tutti i battezzati, deve entrare in dialogo con la ricerca delle scienze sociali del nostro tempo presente. Quest’apertura, poi, non potrà mai essere considerata una *riduzione sociologica* della Chiesa, bensì il rispetto di una sana antropologia fondata sia sul paradigma intersoggettivo, sia sull’intenzionalità umana (e l’opinione comune di soggetti)⁹, tramite cui l’uomo è percepito all’interno del suo “mondo della vita”¹⁰ laddove viene sviluppata l’identità del

⁸ Cf. CH. THEOBALD, *L’avvenire del concilio. Nuovi approcci al Vaticano II*, EDB, Bologna 2016.

⁹ Sul tema della costituzione antropologica della realtà sociale, cioè sul tema della «soggettività oggettivizzata», cf. P. L. BERGER - T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969, pp. 149-204.

¹⁰ Cf. il termine “mondo della vita”, ossia il “Lebenswelt” quale categoria chiave della filosofia fenomenologica di E. Husserl, in E. HUSSERL, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1839-1917)*, Franco Angeli, Milano 2001⁵.

singolo¹¹. L'obiettivo di questo nostro articolo è analizzare queste strutture del “mondo della vita” della Chiesa cattolica. Il nostro lavoro avrà un carattere dialogico, configurandosi come una ricerca nel campo compreso tra i fuochi della teologia e delle scienze sociali. Il metodo assunto è un'analisi fenomenologica e una descrizione del fenomeno delle comunità cristiane su diversi livelli della loro esistenza.

1. Alcuni strumenti epistemologici rilevanti per indagare l'organizzazione sociale degli uomini

Gli strumenti che adoteremo per indagare e illuminare il fenomeno delle comunità ecclesiali sono due. Il primo è il costrutto di “comunità di pratica”, proposto ed analizzato dal teorico dell'organizzazione sociale d'origine svizzera, Étienne Wenger (nato 1952). Il secondo strumento che verrà ulteriormente introdotto è l' “epistemologia della complessità”¹², in quanto i suoi principi risultano di grande valore euristico per il nostro scopo.

*Communities of Practice: Learning, Meaning and Identity*¹³ è il titolo del volume più famoso di Étienne Wenger, scienziato che a partire dalla fine degli anni '80 del secolo XX si occupa della teoria dell'apprendimento situato. In questo volume, l'autore offre un modello dell'apprendimento contestualizzato e dello sviluppo di una *pratica*, essa stessa ragione d'esistenza (e di durata) di una comunità, appunto, “di pratica”¹⁴. Lo sviluppo di una pratica comunitaria è un contesto vivo nel

¹¹ Cf. E. FARLEY, *Ecclesial man: a social phenomenology of faith and reality*, Fortress Press, Philadelphia 1975. L'esigenza di una “sicurezza ontologica” come condizione di uno sviluppo efficace del soggetto umano è uno dei temi portanti del sociologo inglese Anthony Giddens. Cf. A. GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, Polite Press, Cambridge 1990, pp. 92-100.

¹² Cf. per esempio: G. BOCCHI - M. CERUTI (ed.), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1985; R. BENKIRANE, *La teoria della complessità*, Bollati Boringhieri, Torino 2007. Sulle sfide che l'epistemologia della complessità pone davanti alla teologia, cf. G. BONACCORSO, *Critica della ragione impura. Per un confronto tra teologia e scienza*, Cittadella Editrice, Assisi 2016.

¹³ É. WENGER, *Comunità di pratica: Apprendimento, significato e identità*, Raffaello Cortina, Milano 2006. Il tentativo di un'interpretazione integrale del pensiero wengeriano offre il nostro volume J. MIKULÁŠEK, *Chiesa come «comunità di pratica»*. *Ecclesiologia cattolica in dialogo con Étienne Wenger*, Aracne, Roma 2019.

¹⁴ Come annota Wenger, il costrutto di *comunità di pratica*, più che essere un'invenzione

quale - per mezzo della partecipazione dei membri e dell’evolversi della loro corresponsabilità e solidarietà - può accadere la formazione di un’identità umana percepita come un efficace motore (*habitus*), generatore di un “capitale sociale” e dell’energia personale del singolo che abita il mondo stratificato e segnato dal pluralismo e dalla globalizzazione¹⁵.

Ai fini del presente articolo bisogna rilevare la portata euristica del costrutto wengeriano nel momento in cui l’autore accentua la contestualizzazione di una comunità di pratica, e quindi il *livello locale* nel quale la pratica comunitaria viene sviluppata. Wenger distingue due processi fondamentali che possono avverarsi nella dialettica tra una comunità locale (col suo contesto) e il livello globale di un’organizzazione, di cui il livello locale necessariamente fa parte. Questi due processi sono la “localizzazione” e la “collocazione”¹⁶ di una pratica (e quindi di vita comunitaria). La “localizzazione” è l’implementazione di una progettazione anteriore da parte della *leadership* centrale dell’organizzazione; si sottolinea, in questo modo, lo squilibrio dei soggetti sul livello delle singole comunità contestualizzate in quanto incarnano meramente il ruolo di *esecutori* di un progetto centrale. Una dinamica contraria, e da favorire in questa dialettica, è ciò a cui Wenger dà il nome “collocazione”: la preferenza del livello locale tramite l’incentivo della creatività e dell’innovazione delle singole cellule del sistema complesso di un’organizzazione.

La questione della distribuzione di una legittima *autonomia* delle singole comunità reca con sé i temi inevitabili della responsabilità e dell’autorità che detiene questa responsabilità. Si può pensare una soluzione alternativa a quella che, forse, prevale subito nelle nostre menti, cioè che un’organizzazione sociale abbisogni sempre di un’autorità *verticale* che “causa” la vita del sistema nella direzione *up-bottom*? La

inedita, è una rianimazione a livello di riflessione scientifica di ciò che conoscevano i secoli precedenti della civiltà moderna in forma di botteghe artigianali, nelle quali entravano sempre nuovi apprendisti la cui formazione passava per la partecipazione alla pratica. Questo modello «artigianale» svela i difetti della concezione classica dell’apprendimento, che è situata nelle aule scolari e distingue nettamente tra la tappa della teoria e quella della prassi, mentre il modello dell’apprendimento situato mostra l’unità necessaria e inscindibile di ambedue le dimensioni. Cf. E. WENGER -W. SNYDER, *Communities of Practice: the Organizational Frontier*, in «Harvard Business Review», January-February 2000, p. 140.

¹⁵ Per una sintetica presentazione del costrutto di *comunità di pratica*, cf. *ibid.*, pp. 139-145.

¹⁶ Cf. WENGER, *Comunità di pratica*, cit., pp. 289-291.

risposta di Wenger è affermativa: bisogna essere assai vigili proprio per evitare l'assolutizzazione di questa *vertical accountability*, giacché essa porta inevitabilmente allo stagnamento del livello locale di vita, al calo di una partecipazione attiva dei membri e della vitalità dell'organizzazione intera. Per progettare un sistema di comunità di pratica efficace, aggiunge il nostro autore, bisogna promuovere invece anche un'autorità *orizzontale*, cioè una forma di responsabilità fondata sull'intersoggettività dei membri di una comunità di pratica e sulla loro identificazione efficace¹⁷. Nel caso che un'organizzazione voglia sviluppare una rete efficace di singole comunità e, per questa via, promuovere un continuo sviluppo e progresso della propria pratica, bisogna lavorare molto sull'interfaccia dei vettori orizzontale e verticale della responsabilità.

Wenger analizza anche la struttura di alcune singole comunità di pratica, distinguendo in esse tre gradi, distinguibili con i lemmi: "tutti", "alcuni", "uno". La piattaforma più ampia (la *membership*, il "tutti") fa nascere un gruppo limitato (la *leadership*, "alcuni") come un organo collettivo per incentivare la dinamica comunitaria, mentre un singolo partecipante assume il ruolo del *coordinatore* ("uno"), la cui funzione è quella di "cerniera" tra la "sua" comunità locale e il livello superiore dell'organizzazione. Secondo Wenger la funzione del coordinatore non è - come nel caso di un *up-bottom* manager - quella di trasmettere informazioni all'interno della gerarchia piramidale di un'organizzazione, bensì quella di creare la reciprocità, di alimentare la relazionalità, di dare ascolto alla voce della *membership* intera, e quindi di diventare un portavoce delle idee, delle innovazioni, verso un livello superiore. I coordinatori sono essi stessi coloro che causano una *bottom-up* nell'autorità dell'organizzazione¹⁸.

Le idee di É. Wenger possono avverarsi nel momento in cui entriamo nel campo dei cosiddetti "sistemi complessi" (sia naturali che sociali), il cui studio si è accelerato durante il secolo XX. Dopo che la teoria della relatività di Albert Einstein ha aperto la necessità - nel caso dei sistemi complessi - di percepire l'unità e la sinergia del tempo, dello spazio e della

¹⁷ Perciò, É. Wenger constata: «La responsabilità orizzontale non è meno impegnativa ed efficace che quella verticale» (WENGER - SNYDER, *Communities of Practice*, cit., p. 144).

¹⁸ Sul tema dell'autorità orizzontale e verticale cf. E. WENGER, *Communities of Practice and Social Learning Systems: the Career of a Concept*, in C. BLACKMORE (ed.), *Social Learning Systems and Communities of Practice*, Springer, London 2010, pp. 179-198. Cf. anche É. WENGER - R. McDERMOTT - W. M. SNYDER, *Coltivare la comunità di pratica*, Angelo Guerini, Milano 2007, pp. 192-202.

materia, e dopo il principio di indeterminazione di Werner Heisenberg, si rivela il vicolo cieco nel quale è finita la conoscenza sviluppata dalle scienze della natura (nonché la loro pressione sulla metodologia di altri ambiti del sapere umano). L’epistemologia che ne scaturisce e che può essere detta “della complessità” mostra l’urgenza del fatto che il sapere umano, sia le scienze della natura che quelle dell’uomo, annoveri nella propria riflessione anche elementi *non scientifici* come, per esempio, «l’incertezza, il disordine, la contraddizione, la pluralità, la complicazione, ecc.»¹⁹. Lo studio dei sistemi complessi richiede infatti un’epistemologia non riduttiva, ma soprattutto basata sulla razionalità *transdisciplinare*, passaggio ulteriore rispetto all’approccio interdisciplinare della ricerca scientifica precedente²⁰.

Per motivi di sinteticità e per non oltrepassare i limiti del nostro intervento, accenniamo qui soltanto a quei principi della teoria della complessità che toccano immediatamente il nostro tema e che verranno sviluppati ulteriormente nella nostra riflessione teologica²¹. Il principio di “organizzazione” ci avvisa che, anche in assenza di una struttura gerarchico-piramidale in senso stretto, un sistema complesso ha la capacità di auto-organizzarsi e che è, quindi, preservato dal caos; benché un moderato caos possa essere sperimentato in singoli processi locali, questo non minaccia il livello globale di un sistema. In secondo luogo, un sistema complesso è fondato anche su un “principio ologrammatico”, secondo il quale ogni parte del sistema forma un «frattale», ossia una *pars pro toto* della natura del sistema intero. La questione dei frattali reca con sé la necessità di riflettere su una “doppia causalità”: da un lato quella *up-bottom*, cioè portatrice di un’informazione di base la quale viene sviluppata effettivamente nelle singole parti del sistema, dall’altro lato e complementare alla prima è una causalità *bottom-up*, laddove i frattali causano una “struttura emergente”²² e quindi luoghi di creatività ed

¹⁹ Cf. E. MORIN, *Le vie della complessità*, in G. BOCCHI - M. CERUTI (ed.), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 25.

²⁰ Sull’epistemologia della transdisciplinarietà, cf. B. NICOLESCU, *La transdisciplinarietà. Manifeste*, Éditions du Rocher, Monaco 1996.

²¹ Tra i principi fondamentali dell’epistemologia della complessità si evidenziano: il “caso”, la “singolarità”, la “complicazione”, l’ “organizzazione”, l’ “indeterminazione”, il “principio ologrammatico”, il “ritorno dell’osservatore”. Cf. MORIN, *Le vie della complessità*, cit., pp. 28-31. Un’analisi di questi principi viene offerta in BONACCORSO, *Critica della ragione impura*, cit., pp. 39-56.

²² La posta in gioco del principio di emergenza e della struttura su di esso fondata sta nell’indeterminabilità di un fenomeno il quale dà vita a nuove qualità, non deducibili

originalità. L'epistemologia della complessità, perciò, arriva a constatare che «il tutto è più della somma delle sue parti»²³; la realtà non è soltanto una totalità dei fenomeni, bensì un'organizzazione ed emergenza di elementi non sempre deducibili.

Da questa breve introduzione si può dedurre come l'epistemologia della complessità sia una sfida cognitiva per una riflessione sulla Chiesa e sul suo essere una *complexa realitas*²⁴, se si assume che la Chiesa sia un caso di sistema complesso, in quanto combina l'unità e la diversità ed è capace di trasformare la diversità in unità²⁵. Più avanti riprenderemo questi elementi per sviluppare un approccio fenomenologico più avanzato e più realistico della vita delle comunità ecclesiali.

2. Per una nuova comprensione del sacerdozio comune dei fedeli

All'inizio di questo articolo abbiamo notato la necessità di una svolta epistemologica nella comprensione della Chiesa (cattolica). La Chiesa, intesa come la *forma sacramentale presente dell'assenza* del Cristo, non è l'oggetto autonomo e la finalità della confessione cristiana; la Chiesa, cioè, non è di per sé la ragione della credibilità (*motivum credibilitatis*) del cristianesimo, bensì la forma (*fides qua*) intrinsecamente legata e sgorgante dal contenuto della fede cristiana (*fides quae*). Quest'avvertimento (un tipo di “ritorno dell'osservatore” in ecclesiologia cattolica) ci richiama, a sua volta, la peculiarità della strutturazione delle comunità cristiane e della Chiesa intera affinché quest'ultima adempia la propria missione.

Tra i teologi cattolici recenti è stato innanzitutto Ghislain Lafont (nato 1928), benedettino francese, a dedicarsi a questi temi e da alcune sue intuizioni ci faremo guidare anche nel nostro cammino. Egli, cioè, ha cercato di sviluppare nella propria riflessione quegli elementi che sono stati precedentemente accennati, mediante un'ecclesiologia fondata in chiave pneumatologica: «la Chiesa universale si presenta come “un popolo che deriva la sua unità dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo” (san Cipriano)» (LG 4).

apriori, della complessità di un sistema.

²³ BENKIRANE, *La teoria della complessità*, cit., p. 9.

²⁴ Cf. LG 8.

²⁵ Cf. S. LUPO, *Complessità pedagogia educazione nel pensiero di Edgar Morin*, La Rondine, Catanzaro 2009, p. 40.

Abbiamo già ricordato la svolta copernicana del capitolo II di *Lumen gentium*, intitolato “Il popolo di Dio”. Al suo interno spicca innanzitutto il numero 10 sul “sacerdozio comune” dei fedeli, ossia dell’intero popolo messianico della Chiesa (cf. 1Pt 2,9-10). La categoria del sacerdozio comune dei fedeli spinge l’ecclesiologia conciliare a rivalutare nella teologia cattolica il tema del sacerdozio articolandolo con l’uso *qualitativamente* diverso (e in precedenza anche esclusivo) del *sacerdozio ministeriale* (oppure *gerarchico*). L’amplificazione dell’orizzonte del *sacerdotium* va ben al di là di una semplice ritualità, tanto che viene stabilita, come correlato del sacerdozio comune, la *vocazione universale dei cristiani*²⁶. Questa visione ampliata del sacerdozio supera in linea di principio una qualsiasi distinzione nella Chiesa tra una parte docente (*Ecclesia docens*, ossia l’elemento gerarchico della Chiesa) e una “in ascolto” (*Ecclesia discens*, cioè la maggioranza assoluta del Popolo di Dio)²⁷. L’ecclesiologia conciliare, in altre parole, cerca di riabilitare l’orizzonte della *congregatio fidelium*, ossia dell’intersoggettività del Popolo di Dio.

Riferendoci ancora a Ghislain Lafont, bisogna aggiungere che la nuova ecclesiologia conciliare cerca di mettere in risalto due elementi dell’«attrezzatura» propria della Chiesa, conseguenza dell’opera dello

²⁶ Insieme a Lafont si può, però, rimpiangere che in LG 10 non sia stato inserito un altro correlato del sacerdozio comune dei cristiani, cioè il comune traguardo escatologico (la *vocazione universale alla santità*), e si sia invece aspettato a trattarlo soltanto nel capitolo V, anteriore a quello dedicato alla vita consacrata, tradizionalmente compresa come lo *stato di perfezione* e, implicitamente, il più vicino alla santità. Questo fatto, poi, aggrava la differenziazione tra «quelli che seguivano la “strada comune” e quindi non potevano avere grandi aspirazioni di santità, in quanto appesantiti dalle preoccupazioni del matrimonio, della famiglia e della professione, e quelli che si trovavano nello “stato di perfezione”, per i quali la santità era davvero l’obiettivo primario» (GH. LAFONT, *Immaginare la Chiesa cattolica. Linee e approfondimenti per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 98-99).

²⁷ Una famosa formulazione ufficiale di questa inquadratura ecclesiologica (fatta, però, in chiave giuridica) risale al *Decretum* del giurista bolognese Graziano: «*Duo sunt genera Christianorum. Est autem unum genus, quod mancipatum divino officio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit, ut sunt clerici, et Deo devoti, videlicet conversi. [...] Aliud vero genus est Christianorum, ut sunt laici. [...] His licet temporalia possidere, [...] His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virum et virum iudicare, causas agere, oblationes super altari apponere, decimas reddere, et ita salvari poterunt, si vitia tamen benefaciendo evitaverint*» (GRATIANUS, *Decretum*, II, causa XII, quaestio I, caput VII, in *Patrologia latina* CLXXXVII (= PL), J. P. MIGNE (ed.), Paris, 1844-1855, p. 884).

Spirito santo. Queste proprietà del Popolo di Dio, enunciate nel numero 12 della *Lumen gentium* sono il senso della fede (*sensus fidei fidelium*) e i carismi dello Spirito santo, elementi immanenti all'intero Popolo di Dio, nonché espressioni e realizzazioni della missione profetica del sacerdozio comune dei fedeli.

a) *La Chiesa di carismi*

Un'ecclesiologia pneumatologicamente fondata rileva innanzitutto il *praesens* dello Spirito di Dio nella Chiesa a partire dai carismi, principio divino della strutturazione della vita cristiana ecclesiale e l'unica e vera *gerarchia* della Chiesa²⁸. I carismi sono luogo della manifestazione della *dynamis* dello Spirito e quindi anche la sorgente di ogni istituzionalizzazione e dei ministeri ecclesiali. In questo modo Lafont cerca di saldare una crepa ormai secolare nell'edificio della Chiesa cattolica (causata dall'accentuato orientamento in senso giuridico) tra i carismi e l'istituzione (nel senso della *potestas* gerarchica). Si tratta di una ferita ancora da analizzare nella teologia e soprattutto da ripensare nella struttura ecclesiale, per non accantonare la presenza rinnovatrice dello Spirito, da una parte, e per non assolutizzare tutti i processi dell'istituzionalizzazione, dall'altra, operando invece in essi un giusto discernimento della *dynamis* di Dio. «L'essere sociale della Chiesa», dice Lafont, «è attraversato dalla potenza, in primo luogo di trasformarsi e di riformarsi da sé», e continua:

È in realtà tale potenza dello Spirito, diversificata nelle sue manifestazioni, che opera continuamente e realizza la missione; è a queste manifestazioni, sparse secondo un ordine multiforme, che si tratta di farsi attenti in modo di percepire dove va l'essere sociale della Chiesa, e come migliorare il movimento attraverso un controllo audace e una realizzazione energica²⁹.

²⁸ Cf. LAFONT, *Immaginare la Chiesa cattolica*, cit., p. 107, n. 14. L'etimologia del termine "gerarchia" rimanda ai *principi sacri*, ossia a quei mezzi per i quali sono abilitati un rapporto e una comunicazione divino-umana.

²⁹ *Ibid.*, pp. 106-107. Nella stessa linea *Evangelii gaudium* cerca di rileggere la manifestazione dei carismi in chiave evangelizzatrice: «Lo Spirito Santo arricchisce tutta la Chiesa che evangelizza anche con diversi carismi. Essi sono doni per rinnovare ed edificare la Chiesa. Non sono un patrimonio chiuso, consegnato ad un gruppo perché lo custodisca; piuttosto si tratta di regali dello Spirito integrati nel corpo ecclesiale, attratti verso il centro che è Cristo, da dove si incanalano in una spinta evangelizzatrice» (FRANCESCO, *Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*

b) *Il sensus fidei*

Un carisma particolare tra gli altri è il senso della fede, menzionato in *Lumen gentium* 12. Questo *sensus fidei* è una proprietà immanente a tutta l'intersoggettività della Chiesa (*sensus fidei fidelium*) e perciò anche ad ogni singolo cristiano (*sensus fidei fidelis*). Questo senso della fede è ciò che contraddistingue ogni credente nella sua partecipazione alla missione profetica della Chiesa e di Gesù Cristo³⁰, quando l'intero Popolo di Dio³¹ assume il ruolo attivo nella trasmissione della Rivelazione di Dio nella Tradizione ecclesiale³², nell'ascoltare «ciò che lo Spirito dice alle Chiese» (Ap 2,7).

La radice biblica del *sensus fidei* e la missione profetica della Chiesa sono fondate nella categoria dell'*Alleanza* di Dio con l'umanità; l'alleanza, cioè, implica la presenza dello Spirito *rinnovatore* al di qua della storia umana e, quindi, la “priorità del tempo sullo spazio”³³ della storia della salvezza, nel senso dell'indeterminazione della storia e del suo progredire verso la Verità piena. Questa priorità del tempo, da parte sua, spinge la Chiesa verso un “modello profetico” anziché un “modello sapienziale”³⁴ del suo vissuto. Quest'avvertimento può proteggere la Chiesa, d'ora in poi,

Evangelii gaudium, (23 novembre 2013), in AAS 105 (2013), pp. 1019-1137, (= EG), [qui n. 130].

³⁰ La fondazione biblica di questo carisma è da ritrovare in 1Gv 2,20.27: «Ora, voi avete l'unzione ricevuta dal Santo e tutti avete la scienza. [...] E quanto a voi, l'unzione che avete ricevuto da lui rimane in voi e non avete bisogno che qualcuno vi ammaestri; ma come la sua unzione vi insegna ogni cosa, è veritiera e non mentisce, così state saldi in lui, come essa vi insegna».

³¹ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il «sensus fidei» nella vita della Chiesa*, EDB, Bologna 2014. Cf. innanzitutto i numeri 78-80 del documento nei quali si parla del rapporto tra il *sensus fidei* del Popolo di Dio e il Magistero ecclesiale.

³² Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei verbum* (18 novembre 1965), in AAS 58 (1966), pp. 817-835, (= DV), [qui n. 8].

³³ L'impatto programmatico di questo criterio nel pensiero di papa Bergoglio è in EG nn. 222-225. Per una recente analisi di queste “quattro priorità bergogliane”, cf. J. C. SCANNONE, *La teologia del popolo. Radici teologiche di papa Francesco*, Queriniana, Brescia 2019, in particolare pp. 153-163 e 190-205.

³⁴ Sulla distinzione tra il modello profetico e quello sapienziale della riflessione teologica, cf. GH. LAFONT, *Modelli di teologia nella storia*, in R. FISICHELLA - G. POZZO - GH. LAFONT, *La teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica*, EDB, Bologna 1999, pp. 359-387.

davanti a un'«esclusiva epistemologia dell'illuminazione»³⁵ la quale era riservata al soggetto schierato sotto il titolo dell'*Ecclesia docens*.

Il numero 31 della *Lumen gentium*, al contrario, legittima l'intero Popolo di Dio a «illuminare e ordinare tutte le realtà temporali» in modo che «siano fatte e crescano costantemente secondo il Cristo e siano di lode al Creatore e Redentore». Questa capacità del Popolo di Dio non è da considerarsi un "usura" rispetto al Magistero ecclesiale, bensì la più autorevole espressione dell' "indole secolare". La spiegazione del fatto è più che ovvia:

Se un tempo i chierici erano gli unici a conoscere le lettere, [...] oggi non è più così. Vi è perciò qualcosa di insoddisfacente nel fatto che la "dottrina della Chiesa" in materia di sessualità, di famiglia, di economia, di giustizia sociale e di scelte politiche sia formulata da un magistero clericale, episcopale, pontificale, esercitato da persone che normalmente non prendono parte a tali attività, non ne hanno esperienza diretta e il cui giudizio pratico, se si consulta la storia, non sempre è stato né costante né pertinente³⁶.

È, necessariamente, immanente all'intero Popolo di Dio non soltanto *agire* bensì anche *riflettere e parlare* a proposito delle questioni pertinenti alla maggioranza del Popolo di Dio. In altre parole, tutti i battezzati hanno la capacità di praticare l'*intellectus fidei et actionis* come espressione autorevole della "voce" dei cristiani³⁷. Impiegando il linguaggio delle teorie delle organizzazioni sociali, ci troviamo davanti alla necessità - teologicamente motivata - di saper implementare e promuovere un'*autorità orizzontale* la quale non debba funzionare come un'ipoteca, o in sostituzione o concorrenza all'*autorità verticale*, quella gerarchica³⁸.

³⁵ Cf. LAFONT, *Immaginare la Chiesa cattolica*, cit., p. 85.

³⁶ *Ibid.*, p. 119.

³⁷ Come ha mostrato Hannah Arendt, l'espressione più alta dell'umanità di ogni singolo individuo è la capacità di "azione" e di "discorso" pubblico. Cf. H. ARENDT, *Vita activa: la condizione umana*, Bompiani, Milano 1991, pp. 128-130. Da ciò si desume la questione chiave del vissuto delle comunità ecclesiali nella loro trasformazione da una «chiesa di assistenza» ad una «chiesa del Popolo di Dio». Cf. sul tema J. B. METZ, *Al di là della religione borghese: discorsi sul futuro del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1981, pp. 102-103. Anche J. BEAL, *Vano quanto una nave dipinta sopra un oceano dipinto: un popolo alla deriva nelle stagnazioni ecclesiologiche*, in «Concilium» 40 (2004), pp. 121-135.

³⁸ «Una comunità di pratica ben sviluppata può dar origine a una responsabilità orizzontale molto forte tra i membri grazie al loro coinvolgimento reciproco

Quest’equilibrio della responsabilità è l’espressione di una coscienza chiara circa ciò che deve essere accolto ed abbracciato, riflettuto e valutato dalla Chiesa intera.

3. Il ministero ordinato

Dopo che abbiamo chiarito la medesima dignità di tutti i partecipanti delle comunità ecclesiali in virtù del loro sacerdozio comune, si affaccia il problema di come articolare il rapporto tra la comunità e la sua guida, o il suo rappresentante, ossia l’incarico che nella Chiesa si suole chiamare: «ministero ordinato». Coscienti della peculiarità del tema nell’ambito cattolico, da una parte, e rinunciando ad una trattazione esaustiva³⁹, dall’altra, si vorrà qui dare soltanto un abbozzo di come e quanto potrebbe essere ripensato il ministero ordinato nel suo rapporto con l’intersoggettività ecclesiale. Se cioè vogliamo riconoscere il ministero ordinato - istituto intrinsecamente legato alla costituzione sacramentale della Chiesa - non come avente una propria sussistenza metafisica autonoma, bensì come *una parte indispensabile* della (e nel servizio alla) sacramentalità dell’intero popolo di Dio, entrare in dialogo col pensiero di Étienne Wenger, soprattutto circa il costrutto di *comunità di pratica*, ci può essere molto utile.

a) *Il ministero ordinato sulla strada dal sacerdos...*

Ghislain Lafont definisce “figura gregoriana della Chiesa”⁴⁰ *una forma storica* della Chiesa le cui conseguenze stiamo sperimentando ancora oggi. Con questo lemma, Lafont indica una forma storica della Chiesa riferentesi a - e costituita (nella sua forma sviluppata) - l’influsso del papa Gregorio VII (1020/1025-1085) all’interno di *una* certa visione teologica e cosmologica, storicamente radicata e corrispondente alla sensibilità *di quell’epoca*. Ci sono tre assi fondamentali, dice Lafont, lungo i quali questa figura ecclesiale si è sviluppata e sui quali, dall’altra parte,

nell’apprendimento collettivo» (E. WENGER, *Social learning capability. Four essays on innovation and learning in social systems*, [accesso: 12.10.2014], <http://wenger-trayner.com/wp-content/uploads/2011/12/09-04-17-Social-learning-capability-v2.1.pdf>, 14).

³⁹ Cf. E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia 2002.

⁴⁰ Cf. LAFONT, *Immaginare la chiesa cattolica*, cit., pp. 39-65.

andava sostenuta e difesa: il primato della verità, il primato (politico) del papato e la mediazione rituale compiuta da parte dei sacerdoti.

La figura gregoriana della Chiesa è, innanzitutto, fortemente debitrice ad una certa cornice cosmologica ed epistemologica dell'epoca in cui il correlato contrario al male (*peccatum*), universalmente presente ed operante nel mondo, è la *verità* divina, mediata tramite una *conoscenza*, ossia una formulazione della Verità eterna divina⁴¹, che costituisce un approdo sicuro nell'ordine alla salvezza. In questo ordine, «la Verità [divina, *nota dell'autore*] sta al primo posto in quanto riflette, a diversi livelli, gli attributi essenziali di Dio». Come lo è Dio, anche la Sua verità è «una e immutabile, in opposizione agli sviamenti e alle incertezze dell'opinione (*dóxa*)»⁴², dove è chiaro quanto sia importante che quest'ultima debba essere evitata. La difesa della verità si trova quindi nella sua formulazione *clara et distincta*, evidente ed accessibile a tutti in modo tale che si possa arrivare al punto dove «l'adesione di fede assume un carattere di “obbligo”»⁴³, socialmente preteso da coloro che vivono nell'ambiente della «cristianità». Qui, come risulta evidente, l'aggettivo «cristiano» si comprende non come una questione di *libero arbitrio* a partire dal quale progettare il proprio vissuto, bensì come l'espressione di un'appartenenza socio-culturale non negoziata (e non negoziabile).

L'ordine gnoseologico della salvezza, funzionante come un baluardo religioso contro una *dóxa* soltanto approssimativa, richiama, a suo sostegno, due istanze di mediazione che sono, rispettivamente, di ordine politico e religioso: il papa e la figura del sacerdote/prete. La prima istanza è incarnata dal papato. Benché originariamente espressione massima di rango religioso, i papi diventati sempre più, nel corso del secondo millennio, “concorrenti” dei principi secolari, ossia detentori e promotori di una giurisdizione (*potestas iurisdictionis*), di una *potestas* d'origine divina, affermata nel suo svolgimento non soltanto spirituale, ma anche in quello mondano: il papa diventa sempre più anche il *capo* dello Stato pontificio. Ciò che lo distingue è il suo potere di giurisdizione che è «unico

⁴¹ Cf. LAFONT, *Immaginare la chiesa cattolica*, cit., p. 41.

⁴² *Ivi*.

⁴³ *Ibid.*, p. 43. In caso contrario, completa Lafont, nel *framework* della cristianità medievale, se si affaccia un errore, un eretico, che mette in dubbio la dottrina cristiana, «la Chiesa [...] possiede anche poteri riconosciuti, in particolare sul piano giudiziario» e perciò «può [...] intraprendere azioni che influenzano la condizione umana e sociale dell'eretico» (*ibid.*, p. 45).

e universale, spirituale e intermediario tra Dio e gli uomini, la cui fonte è il primato di Pietro»⁴⁴.

Il triangolo "difensivo" della *societas* cristiana è completato dalla figura del sacerdote. La sua figura si distingue, a sua volta, per due caratteri reciprocamente legati l'uno all'altro. Il primo è quello dell'immediatezza della sua presenza nel vissuto sociale della civiltà europea (per mezzo della rete fittissima della cura pastorale parrocchiale evolutasi lungo i secoli), tramite la quale si cerca di "combattere" il male del mondo. A questo scopo, il secondo elemento che viene ad essere evidenziato riguarda l'"ontologia" del sacerdote: la sua *potestas ordinis*, ossia il potere legato alla celebrazione dei sacramenti, soprattutto alla celebrazione dell'eucaristia e alla negazione efficace del male tramite il sacramento della penitenza⁴⁵.

I tre elementi strutturali della figura gregoriana evidenziano una chiara riduzione cosmologica e teologica, visibile a tre livelli: in primo luogo, una visione a priori negativa dell'universo, *permeato dal peccato*; in secondo luogo, un sacerdozio ritualmente ristretto, appoggiato sulla *potestas* attribuita in virtù del sacramento dell'Ordine e riferita innanzitutto alla celebrazione dei sacramenti; a questo proposito, non si può non aggiungere che la *potestas* è stata, tra l'altro, anche il fattore discriminante (tra *gerarchia* e *laici*) a partire dal quale la Chiesa cattolica si comprenderà come una *societas inaequalium*; in terzo luogo, la singolarità calpestata e marginalizzata della sacramentalità dell'episcopato. Tutti questi elementi sono stati affrontati dal Concilio Vaticano II, malgrado non li abbia risolti tutti in maniera soddisfacente. La situazione attuale richiede quindi nuovi strumenti ermeneutici capaci di ripensare con una coerenza interna gli elementi strutturali della Chiesa.

b) ... *al leader di una comunità ecclesiale*

Ai fini di questa nostra breve analisi sullo statuto del ministero ordinato nella Chiesa cattolica - e senza voler minimamente svalutare lo spessore e il ruolo teologale del ministero ordinato gerarchico - vorremmo prospettare questa missione intrinsecamente ecclesiale non *di fronte* alla comunità cristiana, bensì *a partire da* questa, *al servizio di* essa e in particolare al servizio della pluralità dei carismi, dei doni, che la comunità

⁴⁴ LAFONT, *Immaginare la chiesa cattolica*, cit., p. 60.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, pp. 59-60.

detiene e riconosce per lo svolgimento del proprio essere⁴⁶. Questa reimpostazione del ministero ordinato nel cuore dell'intersoggettività ecclesiale *sacramentalmente* costituita, ci proteggerà da una descrizione puramente sociologica della realtà ecclesiale.

Evitando la strettoia di una lettura sociologica, ma recuperando quanto detto a proposito della riflessione di Wenger sulla comunità di pratica, possiamo osservare la strutturazione della comunità locale secondo uno schema organico-funzionale a tre livelli, inscindibilmente legati, intrecciati e corresponsabili l'uno per l'altro, (*tutti - molti - uno*) come d'ordine divino.

In questo schema, il primo livello è quello dell'intersoggettività comunitaria, il sacerdozio comune di tutto il Popolo di Dio, il luogo dell'azione dello Spirito Santo nella e per mezzo della vita di ogni cristiano, credente e vivente in una comunità ecclesiale. Mediante il battesimo siamo immersi nella vita trinitaria sacramentalmente percepibile come presente ed agente nell'oggi del nostro vissuto. È ciò che, nei termini delle teorie organizzative, potremmo chiamare la *membership* comune, il luogo di riferimento di una *sinodalità* comunitaria e, perciò, della corresponsabilità comune dei battezzati.

Il secondo livello di una comunità ecclesiale è quello di una *leadership* collettiva della comunità, accolta come tale dalla *membership* ed incaricata di promuovere la vita comunitaria, facendo sì che in essa possa avvenire un adeguato discernimento dei carismi e delle urgenze con le quali lo Spirito parla alla comunità⁴⁷. A questo livello spetta l'attuare

⁴⁶ Un importante impulso per ragionare sull'*immersione* del ministero ordinato nell'intersoggettività ecclesiale è offerta dalla riflessione di Hervé-Marie Legrand sul versetto biblico di Ef 4,11-12, di cui ha mostrato la scorrettezza delle traduzioni più diffuse che tendono a sottolineare un'*ontologizzazione* della figura del ministero ordinato, al posto del suo *inserimento* alla pluralità dei ministeri e carismi dei cristiani. Cf. H. M. LEGRAND, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, in B. LAURET - F. REFOULÉ (ed.), *Iniziazione alla pratica della teologia III: Dogmatica II*, Queriniana, Brescia 1986, p. 252.

⁴⁷ La dialettica tra carisma e istituzione è risolta da Lafont tramite questo enunciato di base: «Se si vuol evitare di pensare i carismi in una [...] nefasta prospettiva di opposizione alle istituzioni, bisogna considerare più da vicino la realtà della "potenza dello Spirito"; [...] In questo modo ogni iniziativa dello Spirito, o *carisma*, dà luogo più o meno immediatamente a un'*istituzione*, cioè a un'espressione e a un'organizzazione, [...] nella realtà concreta della comunione della Chiesa.» Una delle conseguenze inaggirabili (sul lato antropologico-sociale) è che «l'istituzione del carisma implica un certo *potere*, proporzionato al fine perseguito» (cf. LAFONT, *Immaginare la chiesa cattolica*, cit., p. 108).

concretamente l'elemento *sinodale*, ossia il dar ascolto e il raccogliere opinioni, suggerimenti e bisogni dei partecipanti (far sentire pubblicamente la voce della *membership*⁴⁸), individuare nuove questioni innovative o assumere l'incarico dell'amministrazione⁴⁹. Nel vissuto quotidiano delle comunità ecclesiali della Chiesa cattolica, lo sviluppo di questo aspetto sinodale è di un'urgenza allarmante.

All'apice di questo livello si situa la posizione del ministero ordinato⁵⁰. Assumendo il punto di vista della “comunità di pratica”, il suo ruolo sarebbe analogo a quello di un “coordinatore”, un carisma essenzialmente immanente alla comunità ecclesiale eucaristica. Questa constatazione è legittima se si tiene presente il legame interno tra i sacramenti e i ministri-servitori di questi. Assunto questo, il *carattere* dei ministri ordinati non va considerato *a partire* dalla *potestas* dell'ordine a loro assegnato, bensì piuttosto dal loro *essere in mezzo* alla comunità - come, appunto, un segno sacramentale e *simbolico* (come colui che “mette insieme”) - e al loro essere membri di una *leadership* sinodale. Questo modo di servizio alla comunità non può più ormai essere delineato come una forma di *potestas* - senza che con questo negare l'origine divina del ministero - bensì in quanto sacramentalmente *fornito* e perciò legittimato

⁴⁸ Cf. a proposito il ruolo specifico assegnato da E. Wenger ai “*community keepers*” (o “*opinion leader*” (cf. WENGER - MCDERMOTT - SNYDER, *Coltivare comunità di pratica*, cit., p. 122); essi sono «custodi della dinamica della comunità e dei loro effetti sulla sua capacità di apprendimento». Il loro ruolo, quindi, è pensare «sulla natura della comunità che si sta costruendo, su ciò che la unisce e su ciò che impedisce al suo sviluppo. Essi prestano una particolare attenzione alle voci, ai livelli di partecipazione e alle questioni di potere. Sono i tutori della fiducia e delle relazioni nel gruppo. [...] Loro assicurano che la voce dei neoassunti sia ascoltata e che la voce dei *vecchi* non sia persa» (E. WENGER, *Leadership groups. Distributed leadership in social learning*, [accesso: 19.02.2016], in http://wenger-trayner.com/wp-content/uploads/2012/09/12-09-17_Leadership_groups_V1.1.pdf, 12.

⁴⁹ Cf. LAFONT, *Immaginare la chiesa cattolica*, cit., p. 151: «L'amministrazione è un altro spazio per i carismi. Affermare questo significa sottolineare il radicamento necessariamente umano della vita nella Chiesa e, reciprocamente, il fatto che questa umanità deve essere condotta dallo Spirito» (ivi).

⁵⁰ Ovviamente bisogna considerare insostituibile il ruolo del presbitero nell'ordine della celebrazione sacramentale, ossia rispetto alla dimensione “interna”, fondante, della comunità, benché il suo svolgimento non escluda a priori la partecipazione di altri ministeri. Il suo ruolo è piuttosto da negoziare rispetto alla missione complessa del gruppo ecclesiale. Cf. M. BELLOTTO, *Fare comunità: governare i processi decisionali*, in S. CALABRESE - U. MARGIOTTA - P. ZUPPA, *Pietra che cammina: diventare comunità oggi*, Vivere In, Roma 2007, pp. 211-212.

da Dio (d'essere un'*autorità* nella comunità ecclesiale) e - sempre in linea sacramentale, riconosciuto e autorizzato - dalla comunità come una *conditio sine qua non* della propria esistenza, per la propria crescita, per il progresso della trasformazione della comunità verso il Regno di Dio già realizzantesi sulla terra: il ministero riceve l'incarico di «far diventare i membri della comunità ciò che essi sono già per vocazione originaria», cioè «fratelli davanti a Dio»⁵¹. La chiave di lettura di questo ruolo è evidentemente quella relazionale.

Questa caratterizzazione include i seguenti elementi:

- Il *presbyterium* del ministero ordinato è, innanzitutto, *uno dei ministeri*, dei carismi, specifici dello Spirito, d'origine cristologico-pneumatologica (e quindi di una differenziazione inclusiva rispetto alla comunità dei credenti). Lo spostamento linguistico avviato dal Concilio Vaticano II, dal *sacerdotium* al *presbyterium*⁵², pur rinviando alla natura sacramentale di tale ministero⁵³, àncora il suo *munus* nella triade della missione profetica, della santificazione e del “governo” (nel senso della coordinazione) della comunità ecclesiale⁵⁴ (cf. LG 28). Questa strutturazione del servizio dei ministri ordinati rende evidente l'origine sacramentaria e non quella giurisdizionale del loro incarico, benché il secondo sia coinvolto nel primo.

- Il loro servizio, però, non è quello di una *expertise* esclusiva nell'accesso alla Verità, nonché riassumete tutta la *pratica* della comunità (offrendo risposte a qualsiasi questione e sfida appaiano), il che porterebbe a un nefasto disimpegno e disinteresse dei partecipanti; esso, al contrario, si concentra sull'*aedificare* la comunità creando ponti relazionali tra i partecipanti, perché questi formino una rete appassionata e coinvolta. Wenger, a proposito, dice: «Il ruolo principale di un coordinatore è quello

⁵¹ C. DUQUOC, «Credo la Chiesa». *Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 2001, p. 188.

⁵² Cf. LG 28 dove si parla di «*ministerium ecclesiasticum divinitus institutum*» che è «*diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur*».

⁵³ Cf. la nota precedente. Qui, però, con l'accento sulla natura sacramentale dell'esercizio del presbiterato non si vuole ripetere la sua *esclusività* (anche in materia di apostolato e di missione) bensì, al contrario, l'*inclusività* (e quindi una “parzialità”) di questo ministero svolto all'interno della comunità ecclesiale pneumatica.

⁵⁴ Sulla scansione dei *munera* dei ministri ordinati, così come vengono descritti nel capitolo III della *Lumen gentium*, sia detto che il loro elenco inizia sempre con la missione profetica perché questa si allaccia alla, e quindi sbocca dalla, funzione profetica del *populus Dei* svolta nel *sensus fidelium* (cf. LG 12).

di collegare persone e non di dare risposte; essere un leader esperto potrebbe costituire addirittura un impedimento»⁵⁵.

- Questo compito, da parte sua, non può essere adempiuto a meno che il coordinatore non sia fornito di certe qualità umane e “manageriali” in grado di favorire la relazionalità intersoggettiva. Ciò ci mette davanti alle sfide poste da un approccio realistico ai ministri, considerando la loro maturità umana come condizione inaggirabile del loro servizio efficace. Questi presupposti sono necessari per lo svolgimento del ministero, affinché nella figura del prete la *membership* si senta ascoltata, “echeggiata” e intesa. Ci si pone qui anche la questione di come debba essere pianificata una responsabilità del ministro rispetto alla sua comunità, se prendiamo sul serio il concetto dell’intersoggettività ecclesiale locale. Secondo Wenger, un coordinatore di comunità ha di fronte sempre quattro sfide: 1) avere a disposizione e saper lavorare con un tempo scansionato in periodi di lunga durata; 2) creare un ambiente “familiare” coinvolgendo sia lo spazio pubblico sia quello privato dei partecipanti, in modo tale che questi si sentano membri validi della pratica comunitaria e che a loro sia concessa una titolarità di significato della loro pratica; 3) essere in grado di creare una rete interpersonale reciproca dei partecipanti; 4) avere una “conoscenza tecnica” del campo tematico nel senso di esser capace di ascoltare, capire e discernere le questioni e i problemi rilevati⁵⁶.

- Il carattere relazionale del servizio presbiterale non deve, però, limitare il perimetro del ministro ordinato soltanto ai membri partecipanti della comunità, bensì gli deve star a cuore uno “sguardo rivolto al mondo”, cercando la vicinanza con coloro che stanno sul confine o al di là di esso⁵⁷, contribuendo alla missione umanizzante della Chiesa e cercando, in questa maniera, nuovi spazi per il “campo tematico” della Chiesa⁵⁸.

⁵⁵ WENGER - MCDERMOTT - SNYDER, *Coltivare comunità di pratica*, cit., p. 125.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 127.

⁵⁷ Il penultimo capoverso di LG 28 afferma: «Si ricordino che con la loro condotta quotidiana e con la loro sollecitudine, essi devono presentare ai fedeli e agli infedeli, ai cattolici e ai non cattolici il volto di un ministero veramente sacerdotale e pastorale, e rendere a tutti testimonianza della verità e della vita». E perciò, come «buoni pastori, devono andare alla ricerca anche di coloro (cf. Lc 15, 4-7) che, benché battezzati nella Chiesa cattolica, hanno abbandonato la pratica dei sacramenti e perfino la fede».

⁵⁸ L’ultimo capoverso di LG 28 dice: «Oggi l’umanità va sempre più organizzando la sua unità civile, economica e sociale; tanto più bisogna che i sacerdoti [...] sopprimano ogni causa di dispersione, affinché tutto il genere umano sia condotto nell’unità della famiglia di Dio».

Realizzate le condizioni sopra elencate, si delinea la posizione particolare del ministro ordinato nel momento in cui egli assume il ruolo di *testimone* della comunità (e della sua particolarità), sia nello spazio pubblico civile, sia nella pluralità delle comunità ecclesiali vicine, o rispetto alla Chiesa locale, la diocesi⁵⁹. Si capisce allora quanto decisivo sia configurare una giusta posizione del prete rispetto alla *membership*, affinché non venga percepito (o almeno non primariamente) come un elemento gerarchico incompatibile all'intersoggettività dei fedeli, e quindi estraneo, *ontologicamente differente* dal popolo di Dio, dai membri della comunità. Superata la visione del *sacerdos* come il rappresentante dell'autorità suprema, mediatrice della conoscenza e della potenza di Dio - e quindi un necessario benché (forse) non coscientemente voluto ruolo di funzionario-trasmittitore dei poteri e delle conoscenze *up-bottom* - il presbitero coglierà il suo ministero *a partire da* la pluralità dei ministeri - da intendere nel senso di carismi istituzionalizzati - del popolo di Dio locale, nella salvaguardia e nella promozione di un'emergenza locale (cioè dagli spunti per negoziare nella pratica cristiana), riflesso di un *genius loci* originale.

4. *Episkopos* di una Chiesa particolare⁶⁰

Prima di riflettere sulla natura del ministero dell'episcopato e sullo statuto delle Chiese locali a partire dallo strumentario offerto dalla "comunità di pratica", sia a livello regionale, sia al livello delle reti costituite tramite queste, occorre una premessa teologica fondamentale:

Benché essa [la Chiesa particolare, *nota dell'autore*] esista sempre in un luogo determinato e riunisca degli uomini mossi da ogni sorta di interessi umani, la Chiesa particolare non è [...] determinata, in quanto tale, né dalla

⁵⁹ Ciò corrisponde, ancora una volta, alla collegialità dei presbiteri tanto cara a LG 28: «A causa della loro partecipazione nel sacerdozio e nella missione, i presbiteri riconoscano il vescovo come loro padre e gli obbediscano con rispetto. E il vescovo consideri i sacerdoti suoi cooperatori quali figli e amici, come Cristo chiamava i suoi discepoli non già servi ma amici». Ma anche: «In forza della comune sacra ordinazione e della missione, tutti i presbiteri sono legati fra loro da intima fraternità».

⁶⁰ Coscienti della problematicità della terminologia nel discorso sulla diocesi ("Chiesa particolare", "Chiesa locale", "*Portio populi Dei*"), seguiamo il *Codice di diritto canonico* (Roma, 1983) che usa "*Ecclesia particularis*". Cf. LEGRAND, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, cit., pp. 161-163.

topografia né da qualche altro fattore di ordine naturale o di ordine umano. Essa è determinata dal 'mistero della fede'. In una parola, il suo criterio è di ordine essenzialmente *teologico*⁶¹.

Questa verità venne proclamata anche dal Concilio Vaticano II, il quale nel Decreto sulla missione pastorale dei vescovi nella chiesa *Christus Dominus*, al numero 11, afferma:

La diocesi è una porzione del popolo di Dio affidata alla cura pastorale del vescovo, coadiuvato dal suo presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore, e da questi radunata nello Spirito Santo per mezzo del Vangelo e della eucaristia, costituisca una Chiesa particolare nella quale è presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica⁶².

Questa asserzione ci offre un punto di partenza inaggrabile quando vogliamo analizzare lo statuto delle Chiese particolari: sia dal punto di vista delle teorie d'organizzazione⁶³, sia dal punto di vista socio-culturale⁶⁴, è difficile pensare ed immaginare di identificarsi con un'organizzazione globale se non per mezzo dell'appartenenza ad una comunità locale, culturalmente caratterizzata, originale e - per così dire - "palpabile". Quest'ottica *transdisciplinare* mette la Chiesa cattolica, questa è la nostra tesi, all'interno di un enorme cantiere di lavoro da affrontare.

Ci sembra irreal e - nel caso dell'esistenza ecclesiale dei cristiani - teologicamente infondato il ragionare sullo sviluppo delle comunità

⁶¹ H. DE LUBAC, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Morcelliana, Brescia 1973, p. 40.

⁶² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi nella chiesa *Christus Dominus* (28 ottobre 1965), in *AAS* 58 (1966), pp. 673-701, (= CD), [qui n. 11].

⁶³ Étienne Wenger scrive sulla priorità del locale in un'organizzazione globale: «Per costruire una struttura che assicuri le particolarità locali e la connessione globale, occorre evitare di trattare la comunità globale come *un grande monolite*. La comunità globale somiglia piuttosto a un insieme di sotto-comunità locali o "cellule"». In questo senso, una comunità globalmente distribuita «può essere immaginata come una sorta di struttura frattale» poiché «la comunità globale ha molte incarnazioni locali» (WENGER-MCDERMOTT - SNYDER, *Coltivare comunità di pratica*, cit., p. 167).

⁶⁴ «Nella creazione di culture differenziate si manifesta per eccellenza l'originalità. [...] Ogni cultura cresce e si sviluppa anche grazie ad un confronto ed a un continuo scambio con altre culture, assimilando alla sua maniera e nelle sue prospettive gli elementi venuti dall'esterno» (DE LUBAC, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, cit., p. 48).

cristiane per via deduttiva: negando cioè una ricchezza e una originalità regionale e culturale, e progettando invece la Chiesa come un'entità universale, identica in tutti i risvolti della sua vita. In parole wengeriane, è assurdo progettare una rete di comunità di pratica accolte come «fotocopie» di un prototipo anteriore, come una *localizzazione* di una matrice prefabbricata⁶⁵. L'eco teologico di questa tesi risuonerebbe con queste parole:

Non possiamo [...] considerare queste Chiese [particolari, *nota dell'autore*] come il risultato di un frazionamento di una Chiesa universale che si supponga anteriore ad esse. [...]. Una Chiesa universale anteriore, o supposta come esistente in se stessa, al di fuori di tutte le Chiese particolari, non è altro che un essere di ragione⁶⁶.

Rifacendoci ancora a E. Wenger, si deve preferire una *collocazione* (“*locating*”) diocesana/singolare: per uno sviluppo fecondo e originale, bisogna cioè legittimare una rete regionale di comunità di pratica a svolgere la loro pratica cristiana nel carattere inerente alla propria cultura, giacché la loro originalità fa parte intrinseca del *locus* della costituzione⁶⁷ del *corpus Christi* della Chiesa. Questo procedimento è necessario per salvare la Chiesa da una trascendenza evanescente che toglierebbe le radici della territorialità, della corporalità e, quindi, della concretezza dell'uomo storico, socio-culturalmente radicato e condizionato⁶⁸.

Soltanto in questo modo, ossia a partire dall'accertato primato della Chiesa particolare, possiamo istruire una trattazione dell'episcopato in

⁶⁵ Cf. WENGER, *Comunità di pratica*, cit., p. 289.

⁶⁶ DE LUBAC, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, cit., p. 45. Cf. inoltre la famosa disputa tra Joseph Ratzinger e Walter Kasper sulla priorità della Chiesa universale o di quella particolare, il cui riassunto si offre in K. MCDONNELL, *The Ratzinger/Kasper debate: The universal church and local churches*, in «Theological Studies» 63 (2002), pp. 228-250.

⁶⁷ Cf. CD 11, dove una Chiesa particolare, una *portio populi Dei*, è circoscritta nella sua struttura sacramentale (e quindi necessariamente istituzionalizzata) la cui origine è pneumatologica, scandita nella triade del *sacramento* (il cui perno è la celebrazione eucaristica), del *Vangelo* e del *ministero ordinato* (nella figura dell'episcopo e del presbiterio a lui legato). A proposito della triade sacramentale, cf. DUQUOC, *Credo la Chiesa*, cit., pp. 175-200.

⁶⁸ Cf. anche quanto dice il decreto sull'attività missionaria *Ad Gentes* 22 sulla pluralità delle incarnazioni del Vangelo. In CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes* (7 dicembre 1965), in *AAS* 58 (1966), pp. 947-990.

quanto elemento inscindibile della sacramentalità della Chiesa. Bisogna quindi analizzare un po' più da vicino la natura del ministero episcopale. Il Concilio Vaticano II ha rimesso sul tavolo il tema della *sacramentalità* della consacrazione episcopale, quando (fermo restando il valore costitutivo dell'Eucaristia nell'esistenza della Chiesa particolare) il ministero episcopale è stato definito a partire da una *Portio populi Dei* territoriale di cui il presidente, o «moderatore», è il vescovo. Il teologo domenicano Hervé-Marie Legrand rimprovera la LG (specificamente LG 22) di aver tradito il legame inscindibile tra l'incorporazione nel collegio episcopale e l'ordinazione episcopale al servizio di una Chiesa particolare: «Questo mostra bene che il Vaticano II è stato incapace di riallacciarsi alla grande tradizione ecclesiologicala della *communio ecclesiarum*»⁶⁹. Nel riflettere sul servizio episcopale, bisogna quindi sempre far riferimento ad una concreta Chiesa particolare, all'interno della quale il vescovo assume (in virtù della pienezza del sacramento dell'ordine) un ministero singolare. Rispetto alla sua Chiesa particolare, egli si trova non in una posizione *ontologicamente* differente e *cronologicamente* anteriore, bensì nella posizione della *funzione* di rappresentare la *Portio populi Dei* a lui affidata. Qui conviene citare - per rimetterla al suo giusto posto - la famosa frase di sant'Agostino: «Per voi sono vescovo, con voi sono cristiano»⁷⁰. Il vescovo, di conseguenza, è colui che connette il livello locale (della Chiesa particolare) con quello globale - come un *pontem-facere*, un artefice di ponte - portando la “voce” della sua comunità al livello globale delle “comunità distribuite”, affidate a lui all'interno di una diocesi.

Non meno interessante è rifarci ancora a Étienne Wenger nel momento in cui vogliamo ragionare dell' “autorità” *rispetto a* ed *a partire da* una comunità, anche nel caso del vescovo diocesano, analogamente a quanto si è detto a proposito del ministero ordinato della comunità locale. È la priorità della Chiesa particolare che fa nascere e ha bisogno di far elevare *al suo interno* e *dal suo interno* il ministero episcopale, espressione dell'azione *locale* dello Spirito Santo tramite il *sensus fidei fidelium* della *Portio Populi Dei* ed espressione di riconoscimento delle qualità umane (e perciò di un'autorità naturale) contestualmente adatte per la guida di una Chiesa particolare. Quanto contrastante sia questa pretesa (pregnante di un

⁶⁹ H.-M. LEGRAND, *L'articolazione tra chiese locali, chiese regionali e chiesa universale*, in «Ad gentes» 3 (1999), p. 23. Di conseguenza, «ritrovare la correlazione fra la *communio ecclesiarum* e il *collegium episcoporum* resta un compito attuale ed importante» (*ibid.*).

⁷⁰ AGOSTINO, *Sermo 340*, in PL 38,1483.

realismo ecclesiale) con la disposizione oggi vigente, lo testimonia il canone 377 del *Codice di diritto canonico* stabilendo l'obbligo della *nomina* dell'assoluta maggioranza dell'episcopato latino⁷¹. Altrettanto scottante risulta la questione di una sacramentalità del servizio ecclesiale costituito nella *relazione* dei membri dell'episcopato rispetto ai fedeli loro affidati, di fronte alla prassi dell'ordinazione di vescovi "titolari", in virtù della finzione delle diocesi "virtuali", in realtà ormai estinte, dove i fedeli semplicemente non esistono.

Se, in conseguenza del rinnovamento ecclesiologico inaugurato al Concilio Vaticano II, inclusa la rimarcata presa di coscienza della sacramentalità dell'episcopato, si può superare lo schema monarchico dell'episcopato fondato sulla *potestas iurisdictionis*, converrà per una riflessione futura approfondire la missione profetica⁷² del vescovo svolta, sì in nome della verità (che include, prima o poi, un discernimento ed una certa *esclusività*), ma abbracciata nel più ampio primato della carità, di per sé proposto dalla Costituzione dogmatica *Dei Verbum* al numero 2, là dove si elabora una nuova percezione della divina comunicazione con l'umanità⁷³. Affinché questa realtà possa diventare strutturalmente rilevante⁷⁴, occorre tornare (certo, in modi nuovi e in occasioni particolari) all'antica prassi del ministero episcopale - nella coscienza della corrispondente azione dello Spirito Santo nel cuore di ogni credente -

⁷¹ Una chiara espressione della figura gregoriana della Chiesa è la procedura contemporanea della nomina della quasi totalità dei vescovi cattolici di rito latino, che diventa evidentemente un problema in vista del dialogo ecumenico, nonché un tema «caldo» rispetto all'episcopato di rito orientale. Sul tema dell'elezione del vescovo locale; cf. LAFONT, *Immaginare la chiesa cattolica*, cit., pp. 169-173.

⁷² LG 21 presenta i *tria munera* dell'episcopo (*munus docendi, munus sanctificandi, munus regendi*) come immediatamente precedenti dalla consacrazione episcopale (*vi sacramenti*). Cf. S. NOCETI, *La costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato*, R. REPOLE - S. NOCETI (ed.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. II, *Lumen gentium*, EDB, Bologna 2015, pp. 243-244.

⁷³ Cf. G. VOLTA, *La nozione di rivelazione dal Vaticano I al Vaticano II*, in AA.VV., *La teologia italiana oggi*, Morcelliana, Brescia 1979, pp. 195-244.

⁷⁴ Cf. GH. LAFONT, *La Chiesa: il travaglio delle riforme*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, pp. 159-160. Puntando all'ordine rovesciato tra "bontà" e "sapienza" rispetto alla *Dei Filius*, Lafont fa accenno al legame interno instaurato tra l'epistemologia teologica circa la Rivelazione e l'ecclesiologia. Di conseguenza, come la Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Pastor Aeternus* del Concilio Vaticano I corrisponde in virtù del suo stile autoritario-concettuale al paradigma intellettuale-gerarchico della *Dei Filius*, la *Lumen gentium* rispecchia (ma bisogna che continui a diventarla nella prassi della Chiesa!) la coscienza della divina comunicazione impressa nella *Dei Verbum*.

libera dalle strette soglie intellettualistiche del proporre il *verum* (con la corrispondente punizione dell'*erratum*) e concentrata all'introduzione mistagogica biblica e liturgica (le due orbite della *memoria* cristiana), cogliendo l'*humanum* mediante il suo l'essere *symbolicum*⁷⁵. Uno stile simbolico e dialogico nello svolgere la propria missione profetica ingenererà, dal canto suo, una plausibilità nei membri della Chiesa particolare: si andrebbe così ad instaurare una piattaforma dialogale, comunicativa e fiduciosa (invogliata dai frequenti e diversi modi dell'incontro del vescovo e del popolo di Dio), nella quale possano venir dibattute e negoziate nuove proposte e reazioni, suscitate dal *sensus fidelium*, per opera dello Spirito Santo, e, conseguentemente, soppesate con discernimento e valutate nella *congregatio fidelium* della Chiesa particolare.

5. La Chiesa come un *sistema complesso*

Il percorso fenomenologico, induttivo e ascendente, ci ha portati al livello globale della Chiesa. Anche a questo livello, ci faremo guidare dall'ermeneutica sacramentale dell'episcopato, uno dei grandi frutti e novità del Concilio Vaticano II. Ci sono conseguenze implicite di questo *novum* non ancora percorse, o accantonate nell'ecclesiologia contemporanea, anche quando dichiarantesi come un' "ecclesiologia di comunione". Abbiamo già accennato all'insensatezza di una concezione universalistica della Chiesa quale realtà ontologicamente e cronologicamente precedente le Chiese particolari. Guardando alla realtà della Chiesa cattolica contemporanea, è tuttavia inevitabile la questione di un sano equilibrio tra la pluralità delle Chiese particolari⁷⁶ e quell'apparato burocratico che si è sviluppato attorno alle figure dei successori dell'apostolo Pietro sotto il nome di "Curia romana"⁷⁷.

⁷⁵ Cf. LAFONT, *Immaginare la chiesa cattolica*, cit., pp. 43-44. Sullo *stile* magistrale dell'episcopato del primo millennio del cristiano: «Predicazione scritturistica e liturgica, messa a punto dottrinale, correzione degli errori: queste erano, in ordine di importanza, le modalità della funzione profetica dei vescovi» (ivi). L'alto medioevo, invece, prende un'altra strada, quella dell'obbligazione, dell'intellettualizzazione e quindi della gerarchizzazione della verità salutare.

⁷⁶ Cf. J. M. TILLARD, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989.

⁷⁷ Per una sintesi delle sfide possibili a proposito della riforma della Curia romana, cf.

Quando Wenger esplora la costellazione delle comunità di pratica in un'organizzazione globale che si istituzionalizza, mette in guardia da un pericolo enorme. La sua constatazione è inequivocabile nella sua schiettezza:

L'istituzionalizzazione dev'essere al servizio della pratica. [...] L'istituzionalizzazione in sé e di per sé non può produrre alcunché. *Le comunità di pratica sono il luogo del «lavoro reale»*. Le loro pratiche sono l'ambito in cui il formale cede all'informale, dove il visibile si affida all'invisibile, l'ufficiale incontra il quotidiano. La progettazione dei processi e delle politiche è importante, ma alla fine è la pratica [...] che produce i risultati. La sfida è supportare, anziché sostituire, il sapere della pratica. [...] Un'istituzionalizzazione eccessiva blocca l'organizzazione in quanto le pratiche finiscono per servire l'apparato istituzionale, anziché viceversa⁷⁸.

Tornando al livello ecclesiale, la lezione delle teorie d'organizzazione sociale contribuisce a illuminare la priorità della *comunione delle Chiese*, non come un atto arbitrario di convinzione o preferenza personale, bensì come un fattore costitutivo (nell'orizzonte sia teologale che antropologico) in favore della complessità della Chiesa: «in tutte quindi le nazioni della terra è radicato un solo popolo di Dio, poiché di mezzo a tutte le stirpi egli prende i cittadini del suo regno non terreno ma celeste. E infatti tutti i fedeli sparsi per il mondo sono in comunione con gli altri nello Spirito Santo»⁷⁹. La pluralità della comunione ecclesiale all'interno della storia umana viene ulteriormente sottolineata con queste parole:

la Chiesa, cioè il popolo di Dio, introducendo questo regno [di Dio, *nota dell'autore*] nulla sottrae al bene temporale di qualsiasi popolo, ma al contrario favorisce e accoglie tutte le ricchezze, le risorse e le forme di vita dei popoli in ciò che esse hanno di buono e accogliendole le purifica, le consolida ed eleva⁸⁰.

H.-M. LEGRAND, *Reforming the Papacy in the Service of Church Unity*, in «One in Christ» 48 (2014), pp. 26-38.

⁷⁸ WENGER, *Comunità di pratica*, cit., p. 271.

⁷⁹ LG 13.

⁸⁰ Ivi.

Abbiamo già detto della necessità di considerare la comunione delle Chiese (particolari) come la ragione d'essere del collegio episcopale: per mezzo della collegialità i singoli vescovi assumono il ruolo di *testimoni* delle comunità ecclesiali a loro affidate. I vescovi svolgono il proprio ruolo innanzitutto come promotori dello sviluppo dell'originalità e dell'emergenza locale. Nel linguaggio dell'epistemologia della complessità, i vescovi *causano* la complessità del sistema della Chiesa mondiale (causalità che va in direzione *bottom-up*) perché costituiscono la *struttura emergente* della comunione di chiese. I vescovi diventano quindi promotori di nuovi significati della Rivelazione cristiana, contribuendo alla «Sacra Tradizione» viva della Chiesa⁸¹. Salvare l'emergenza locale o regionale coincide con la messa in scena di occasioni volte a percepire e far evolvere innovazioni, scoprire nuovi ambiti inediti da coltivare, in virtù dello *Spiritus agens*.

Allo scopo di conservare il *proprium* regionale, ma anche per facilitare la comunicazione al livello globale dell'organizzazione, Étienne Wenger opta per la creazione di una rete di «comunità distribuite»⁸² - livello intermedio tra quello locale e quello globale - che appartengono allo stesso *fenotipo* culturale e si pongono, perciò, come luogo sia di unità sia di diversità. Wenger dà grande importanza a questo livello organizzativo, giacché questo livello “regionale” dà una *visibilità* e quindi una *rilevanza* alle comunità di rango minore le quali, da se stesse, potrebbero difficilmente “dar voce” al loro *proprium* nel foro globale⁸³. Non essendo immediatamente percepibili - i membri di queste comunità regionali sono, infatti, i coordinatori delle comunità locali - queste comunità distribuite celano in sé una maggiore sensibilità per la necessità di incontri regolari allo scopo di negoziare questioni, di prendere decisioni, oppure di rinviare una questione irrisolta all'organizzazione globale, dalla quale si possa aspettare un consiglio o una decisione. Svolgendo il loro ruolo di “canali di comunicazione”⁸⁴ le comunità distribuite devono stare attente alla loro mediazione di “duplice causalità”: devono cioè dar voce alla struttura emergente *bottom-up* preferendo il livello locale e vigilando per non

⁸¹ LG 23: «In quanto membri del collegio episcopale e legittimi successori degli apostoli, i vescovi sono tenuti, per istituzione e per comando di Cristo, ad avere sollecitudine per tutta la Chiesa». Cf. a riguardo del tema della *Traditio viva* anche DV 8.

⁸² Cf. WENGER - MCDERMOTT - SNYDER, *Coltivare comunità di pratica*, cit., pp. 155-180.

⁸³ Cf. WENGER, *Comunità di pratica*, cit., p. 275.

⁸⁴ Cf. *ivi*.

trasformarsi in un mero strumento operativo del nucleo centrale dell'organizzazione, nella comunicazione delle decisioni e nella vigilanza sulle loro applicazioni. Il loro compito è, perciò, chiaro: esse «fungono da intermediari per lo sviluppo delle relazioni» mentre «non sono mediatori di conoscenze»⁸⁵ esportate dalla centrale.

È evidente dove ci conduce questo ragionamento se lo trasponiamo alla riflessione teologica sulla Chiesa cattolica. La dispersione reale delle Chiese particolari, da una parte, e la non effettività dei loro incontri sulla piattaforma globale (si pensi alla fatica della convocazione, nonché dello svolgimento di un concilio ecumenico), dall'altra, richiedono un'effettiva *communio ecclesiarum* di stampo regionale. Questa espressione della collegialità episcopale d'origine antica - nella forma di patriarcati o di arcivescovi metropolitani - benché rimessa all'ordine del giorno dal Concilio Vaticano II (LG 23), non è stata finora strutturalmente favorita.

Queste riflessioni ci portano all'analisi dell'"organizzazione" centrale, utilizzando ancora il linguaggio mediato dalla riflessione di Wenger. Egli attribuisce un ruolo costitutivo alla "comunità globale", o all'"organizzazione": rifacendosi come figura alla cima di un ombrello, egli dipinge il ruolo della comunità globale come una risorsa comune di procedure, di consigli, che stanno a disposizione delle comunità locali. Bisogna, quindi, creare un gruppo di coordinatori globali⁸⁶ che possa assicurare «le condizioni "ambientali" in cui le comunità [...] sentano che la loro sfida è sostenuta dai vertici della struttura organizzativa»⁸⁷. Ciò richiede, di per sé, un certo livello d'istituzionalizzazione la quale, però, non deve soffocare la vitalità delle comunità locali, bensì - come si evince dalla citazione appena riportata - promuoverla. Sul livello della prassi ecclesiale attuale, cioè sotto il pontificato di papa Bergoglio, il parallelo più facile è il Consiglio dei cardinali (soprannominato il "C8" e, più tardi, il "C9"), convocato per aiutare il vescovo di Roma a guidare la Chiesa, e quindi, dal punto di vista della nostra analisi, per "far sentire" la voce delle comunità ecclesiali distribuite nel mondo intero.

Per valutare giustamente il ruolo dell'organizzazione, ci riferiamo ancora una volta all'epistemologia dei «sistemi complessi», dove vale il principio secondo il quale alle parti del sistema (chiamati *frattali*) bisogna concedere una certa autonomia, la quale porta a risultati e conoscenze

⁸⁵ WENGER - MCDERMOTT - SNYDER, *Coltivare comunità di pratica*, cit. p. 170.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, p. 175.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 202.

indeducibili a priori. In altre parole: «il tutto è più che la somma delle parti»⁸⁸. Spetta all'organizzazione, perciò, di non ridurre o rimuovere arbitrariamente una relativa autonomia, a meno che non si voglia irrigidire la pratica e quindi il senso del sistema intero, fortificando ciò che si è ormai ricavato, riconosciuto ed attivato, senza voler procedere oltre⁸⁹. Ogni sistema complesso richiede, per sua natura, d'evitare due tentazioni: la prima è quella di rifiutare la «inedita complessità [del sistema, *nota dell'autore*] per tornare ai tradizionali processi di controllo e tentare di applicarli alle comunità»; la seconda è quella di «provare a convogliare la complessità nel sistema formale»⁹⁰. Occorre, perciò, che l'organizzazione rispetti sia 1) il pluralismo contestuale nelle comunità locali, sia 2) un certo livello di informalità in essi vigente, considerandolo lo spazio proficuo dell'emergenza locale.

Risulta evidente, a nostro giudizio, la necessità di un discernimento congeniale nei confronti dell'*episcopé* del vescovo di Roma. Affermare la verità costitutiva (di diritto divino) del primato petrino, infatti, non impedisce di ragionare su *come* questo servizio a favore della comunione delle Chiese (Lc 22,32) debba essere svolto⁹¹. La forza della figura gregoriana della Chiesa, il rifiuto di dar risposte soddisfacenti alle nuove sfide politico-culturali della modernità, nonché un particolare uso delle nuove tecniche di comunicazione hanno fatto sì che il "primato" del successore di Pietro venisse trasformato in un Magistero assai centralizzato, esercitato - al di là della stessa figura del vescovo di Roma - da un apparato molto numeroso e potente nelle sue finalità e nel suo impatto.

Occorrerebbe, perciò, ripensare ed implementare una nuova figura del primato del vescovo di Roma che garantisca ciò che è stato riproposto al Concilio Vaticano II, ossia una certa impostazione della sacramentalità dell'episcopato, inscindibilmente legata alla Chiesa particolare e all'ecclesiologia elaborata *a partire* da queste. Ciò rinforzerebbe l'idea della collegialità episcopale, sempre pensata a partire dalle Chiese

⁸⁸ Cf. MORIN, *Le vie della complessità*, cit., p. 27: «il tutto organizzato è qualcosa di più della somma delle parti, perché fa emergere qualità che senza una tale organizzazione non esisterebbero». Cf. il riferimento allo stesso concetto in EG 234-237.

⁸⁹ Cf. WENGER - MCDERMOTT - SNYDER, *Coltivare comunità di pratica*, cit., pp. 199-200.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 201. Cf. anche E. WENGER, *Comunità di pratica*, pp. 272-275.

⁹¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica sull'impegno ecumenico *Ut unum sint*, LEV, Città del Vaticano 1995, nn. 88-95.

particolari. Il primato del successore dell'apostolo Pietro, quindi, andrebbe ad assumere un carattere piuttosto di esempio, di testimonianza⁹², perché riferito ad *una* Chiesa particolare, quella di Roma, benché questa goda di un'autorità peculiare e assuma la funzione di essere custode dell'unità ecclesiale. Ciò attenuerebbe la sensibilità comune (ingenua) di realizzare un'identificazione *tout court* tra la Chiesa di Roma e la Chiesa universale.

La *potestas* del primato petrino non può soffocare la *sacramentalità* dell'episcopato, il principio costitutivo delle Chiese particolari, laddove il *cum Petro* diviene una preferenza per la complessità contestuale delle Chiese particolari, perché «in esse e a partire da esse esiste l'una e unica Chiesa cattolica» (LG 23).

Conclusione

Abbiamo voluto tracciare alcuni sentieri possibili per una riflessione su una nuova strutturazione della Chiesa cattolica, iniziata, sì, sul livello del *dire*, attraverso l'ecclesiologia rinnovata dal Concilio Vaticano II, ma finora non sufficientemente valorizzata sul livello del *fare* concreto. Quest'ecclesiologia rinnovata si deve sviluppare a partire dalla riscoperta della categoria del sacerdozio comune dei fedeli, essa stessa assunta come un'intersoggettività dei fedeli trascendentalmente costituita. Questi fondamenti del discorso sulla Chiesa, fortemente ancorati alla pneumatologia, puntano al superamento di un'ecclesiologia universalistica il cui punto di riferimento è stato un cristomonismo esagerato, con tutti i risvolti evidenti nella concezione monarchico-piramidale della Chiesa. Una ristrutturazione delle comunità ecclesiali che intenda svilupparsi a partire dal paradigma intersoggettivo e pensato sull'orizzonte di quanto ricavato dallo studio delle scienze sociali, ci offre un nuovo ordinamento

⁹² Tale lettura sarebbe favorita anche dalla LG dal momento in cui il testo fa apparire soltanto una volta la dicitura *sub Petro* (nel n. 15) mentre sette volte quella di *cum Petro*. Cf. NOCETI, *La costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato*, cit., p. 256, nota 128. Nonostante ciò, la LG 22 non è chiara sul soggetto della *potestas plena et suprema* nella Chiesa: «La spiegazione più diffusa è quella di due soggetti non adeguatamente distinti: un soggetto individuale, che la esercita in quanto successore di Pietro, all'interno di una dinamica di identità collegiale; un soggetto collegiale, di cui il papa è soggetto co-costituente». In questa situazione di stallo, «tra i due soggetti non c'è distinzione adeguata» e, quindi, «nessuno dei due può comprendere e definire se stesso a prescindere dall'altro» (NOCETI, *La costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato*, cit., p. 258).

della teologia del Popolo di Dio: pensare, cioè, l'ecclesialità sullo sfondo dell'epistemologia dei “sistemi complessi”.

Un tale cantiere di lavoro dovrebbe puntare non solo alla teorizzazione, ma anche alla messa in pratica di una forma ecclesiale più realistica, tra l'altro più sensibile al rispetto dell'infrastruttura socioculturale della costituzione umana e della sua pluralità in diversi contesti sia regionali che storici. In conseguenza di ciò la Chiesa potrebbe adempiere più efficacemente il suo ruolo: essere un ambiente possibile del costituirsi dell'*autenticità* umana. Una tale strutturazione della Chiesa prometterebbe, e anche permetterebbe, di divenire l'ambiente rispettoso della singolarità dei contesti socioculturali, e di evolversi come un'*ortodossia dinamica*, in virtù del suo trasformarsi in uno strumento di sostegno della creatività e originalità locale e regionale, fattori interpretati come il soffio dello Spirito di Dio la cui manifestazione la Chiesa deve saper accogliere, discernere ed implementare nel proprio vissuto storico. Il tentativo di strutturare la complessità della Chiesa cattolica, qui da noi abbozzato, perciò, risulta promettente e fruttifero per i suoi spunti di natura ecclesiologica, pastorale, missionaria ed ecumenica.

Josef Mikulášek

Facoltà di Teologia dei SS. Cirillo e Metodio

Università di Palacký

Univerzitní 22

771 11 Olomouc, Repubblica Ceca

josef.mikulasek@upol.cz

Abstract

Un'ecclesiologia fondamentale che voglia essere significativa per il nostro tempo deve muoversi a partire dall'autopresentazione che la Chiesa ha elaborato al Concilio Vaticano II – in particolare intorno alla categoria chiave del «popolo di Dio» – e accettando la sfida di una trasformazione strutturale delle singole comunità cristiane e delle Chiese locali. In questo articolo si presentano alcuni spunti e si analizzano alcune logiche maturate all'interno di una ricerca interdisciplinare istaurata tra la teologia e alcuni ambiti delle scienze sociali, in particolare nel campo delle teorie d'organizzazione sociale ripensate a partire dalla cosiddetta teoria della complessità. Il punto di riferimento principale della nostra riflessione è

costituito dagli studi di Étienne Wenger intorno al lemma di «comunità di pratica», che a nostro giudizio potrebbe costituire il fondamento di un progetto euristicamente fruttifero di una nuova strutturazione delle comunità ecclesiali.

The challenge of fundamental ecclesiology for the present-day is to move from the words expressed during the Second Vatican Council concerning the self-presentation of the Church towards the structural transformation of both Christian communities and communities of local churches. The aim of the article is to find appropriate impulses and the logic of ecclesial transformation within the framework of an interdisciplinary reflection, which occurs between theology and social sciences herein represented predominantly by relevant concepts deriving from the theories of social organisation and the so-called theory of complexity. The starting point of this article is found in the thinking of Étienne Wenger, a social organisational theory author. His thoughts, presented through the framework of *communities of practice*, offer a heuristically fruitful project for the structuring of ecclesial communities based on "The People of God" category, a theological category rediscovered by the Second Vatican Council.

Parole chiave

Struttura della Chiesa cattolica; ecclesiologia del Popolo di Dio; comunità di pratica; teoria della complessità

Keywords

Structure of the Catholic Church; Ecclesiology of the People of God; Community of Practice; Theory of Complexity

DIONISO A CANA: UN OSPITE INDESIDERATO?

Domenico Nasini*

1. Il culto di Dioniso

La comunità giovannea viveva in un contesto ibrido dal punto di vista culturale, una caratteristica condivisa nell'area mediterranea dell'antichità¹. Ciò suggerisce che i racconti evangelici e la lettura della comunità giovannea di tali testi possano essere stati influenzati da tradizioni non giudaiche e pagane. Nel mondo greco-romano molti partecipavano ai culti misterici e pertanto ne conoscevano le idee principali. Il termine "misteri" deriva dai *mysteria*, la festa di Demetra e Kore/Persefone che ogni anno veniva celebrata a Eleusi. Il nome della festa è diventato poi un termine tecnico per indicare una serie di culti, la cui caratteristica comune era la segretezza, il rituale iniziatico attraverso il quale gli iniziati diventavano membri di un gruppo particolare, in contrasto con la religione della *polis*². Nel nostro caso il culto misterico di interesse è quello di Dioniso/Bacco che non si svolgeva in un luogo fisso, bensì veniva praticato in tutta l'area mediterranea durante il periodo ellenistico, in particolare ai confini del mondo greco, vale a dire l'Asia minore.

L'altro culto misterico interessante per affinità è quello di Demetra (che aveva centro stabile e permanente a Eleusi) in relazione a Gv 6. Sebbene l'analisi di questo capitolo esuli dal presente studio, non si può fare a meno di notare il parallelismo tra ciò che si dice in esso nel Vangelo di Giovanni e il mito di Demetra, dea del cibo e della vita, secondo gli inni omerici e orfici. Il motivo della dea che ha il potere di nutrire l'uomo, e Gesù che sfama le moltitudini, è un'allusione evidente secondo vari autori. A tal proposito Giovanni, a differenza dei Sinottici, specifica che il pane era d'orzo; esso svolge un ruolo importante nel mito di Demetra, essendo

* Dottorando in teologia sacramentaria presso il Pontificio Ateneo Sant'Anselmo di Roma.

¹ R. PENNA, *Il vino e le sue metafore nella greicità classica, nell'Israele antico, e nel Nuovo Testamento*, in ID., *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 2001, pp. 145-179.

² «Mysteries are a form of personal religion, depending on a private decision and aiming at some form of salvation through closeness to the divine» (W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press, Cambridge 1987, p. 12).

uno degli ingredienti principali del ciceone. Inoltre Demetra è spesso associata a Dioniso, come per esempio nella tragedia “Le Baccanti” di Euripide³, scritta tra il 407 e il 406 a.C., e la “Storia di Roma” di Livio⁴ che costituiscono le fonti letterarie più ricche per i culti misterici dionisiaci. Nel racconto di quest’ultimo i misteri bacchici erano accusati di tramare per assumere il controllo dello stato. Il racconto attesta che numerosissimi erano gli iniziati, i quali formavano quasi un popolo a sé⁵.

L’iconografia del periodo romano fornisce indizi sui riti iniziatici: la Villa Farnesina e la Villa dei Misteri di Pompei, con i loro affreschi alle varie pareti, sono una testimonianza di tale iniziazione mistica. I reperti archeologici confermano che gli individui erano principalmente di sesso femminile⁶. Alcuni di essi, sono costituiti da tavolette in osso rinvenute a Olbia e databili intorno alla prima metà del quinto secolo a.C.

Un’altra fonte dei culti dionisiaci nell’impero romano è costituita dalle iscrizioni, circa duecento, quasi tutte in greco, rinvenute in varie parti, in particolare in Asia minore, provenienti da un periodo di sette secoli che va dal terzo secolo a.C. al quarto secolo d.C. e che menzionano spesso iniziati⁷. I documenti epigrafici attestano prevalentemente le regole di associazioni private, il riconoscimento delle attività e le donazioni da parte di membri facoltosi⁸. Le iscrizioni pubbliche tuttavia non rivelano le credenze segrete di quelli che prendevano parte ai misteri dionisiaci⁹

³ S. PETERSEN, *Jesus zum „Kauen“?: Das Johannesevangelium, das Abendmahl und die Mystrienkulte*, in AA.VV., *Eine gewöhnliche und harmlose Speise? Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen* (a cura di J. Hartenstein), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2008, pp. 105-130; P. WICK, *Jesus gegen Dionysos? Ein Beitrag zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums*, in «Biblica» 85 (2004), pp. 179-198, 190, n. 51.

⁴ Per indicazioni più ampie della presenza di Dioniso nella letteratura greco-romana antica, si veda AA.VV., *A Different God?: Dionysos and Ancient Polytheism* (a cura di R. Schlesier), de Gruyter, Berlin - Boston 2011, in particolare pp. 299-390.

⁵ «Multitudinem ingentem, alterum iam prope populum esse» (LIVIO, *Storia di Roma*, vol. V, a cura di C. Vitali, Zanichelli, Bologna 1990, XXXIX, 13, p. 536).

⁶ La presenza del racconto di Cana nei reperti archeologici perdurerebbe anche in epoca bizantina, come risulterebbe dall’analisi di una bolla in piombo recante una figura umana, che secondo l’autore riprodurrebbe Cristo che opera il miracolo a Cana, U. HÜBNER, *Das Weinwunder von Kana auf einer byzantinischen Bleibulle*, in «Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins» 11 (1997), pp. 133-139.

⁷ R. SEAFORD, *Dionysos. Gods and Heroes of the Ancient World*, Routledge, London 2006, p. 66.

⁸ *Ibid.*, p. 60.

⁹ S. G. COLE, *Voices from beyond the Grave: Dionysus and the Dead*, in AA.VV., *Masks*

collegati a Orfeo e all'orfismo con le lamelle orfiche. La raccolta di 87 inni orfici anonimi, probabilmente composti verso il II secolo a.C., per essere usati da un gruppo di iniziati nell'area dell'Asia minore, può aiutare a fare un po' di luce sulle associazioni dionisiache¹⁰. Tra i vari dèi citati negli inni, Dioniso è il dio più importante¹¹.

Diversi studiosi hanno analizzato il possibile rapporto tra il Vangelo di Giovanni e le tradizioni dionisiache, e in tale prospettiva hanno concentrato la loro attenzione in particolare sul racconto delle nozze di Cana¹². Wick ha evidenziato l'importanza generale e l'influenza di

of Dionysus (a cura di T. H. Carpenter - C. A. Faraone), Cornell University Press, Ithaca 1993, pp. 276-295, p. 279.

¹⁰ *Inni orfici*, a cura di G. Ricciardelli, Mondadori, Milano 2012³.

¹¹ Mentre è stato messo in dubbio che vi sia una stretta relazione tra le tradizioni dionisiache ed orfiche, Graf ha sostenuto in modo convincente che alla luce degli studi più recenti non si può più sostenere una distinzione tra dottrine dionisiache, orfiche e pitagoriche, F. GRAF, *Dionysian, and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions*, in AA.VV., *Masks of Dionysus*, cit., pp. 239-258.

¹² In tempi recenti: W. EISELE, *Jesus und Dionysos: Göttliche Konkurrenz bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11)*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 100 (2009), pp. 1-28. Per una panoramica, si veda P. WICK, *Jesus gegen Dionysos? Ein Beitrag zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums*, in «Biblica» 85 (2004), pp. 179-198. Per Bultmann le nozze di Cana rappresentano un'epifania di Dioniso, R. K. BULTMANN, *The Gospel of John: a Commentary*, John Knox Press, Oxford 1971, p. 83, anche n. 3. Noetzel nega recisamente qualunque influenza dionisiaca, adducendo come argomento principale che nel mito/culto di Dioniso non si riscontrerebbe alcun miracolo in senso stretto di trasformazione di acqua in vino, cf. H. NOETZEL, *Christus und Dionysos: Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Johannes 2,1-11*, Calwer Verlag, Stuttgart 1960. La posizione di Noetzel è stata confutata in modo plausibile da Broer che sulla base di un'ampia disamina delle principali fonti perviene alla conclusione: «Von daher soll an vorchristlichen Belegen für Verwandlungswunder von Wasser in Wein nicht mehr gezweifelt werden. Die Exegese kann sich auf die Auslegung des Zusammenhangs zwischen Joh 2,1-11 und den religionsgeschichtlichen Parallelen konzentrieren» (I. BROER, *Das Weinwunder zu Kana (Joh 2,1-11) und die Weinwunder der Antike*, in AA.VV., *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte*, a cura di U. Mell e altri, de Gruyter, Berlin 1999, pp. 291-308, p. 308). Little ha analizzato le radici delle tradizioni veterotestamentarie della pericope, tuttavia senza negare un'influenza dionisiaca: E. LITTLE, *Echoes of the Old Testament in the Wine of Cana in Galilee (John 2:1-11) and the Multiplication of the Loaves and Fish (John 6: 1-15). Towards an Appreciation*, Gabalda, Paris 1998. Smith e Hengel hanno descritto la familiarità del culto di Dioniso in Palestina: M. SMITH, *On the Wine God in Palestine*, in AA.VV., *Studies in the Cult of Yahweh*, a cura di M. Smith - S. J. D. Cohen, vol. I., Brill, Leiden - New York - Köln 1996, pp. 227-237; M. HENGEL, *The interpretation of the wine miracle at Cana. John 2.1-11*, in AA.VV., *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology*, a cura di L. D. Hurst, - N. T. Wright, Clarendon Press, Oxford

Dioniso nel mondo greco-romano sostenendo che il quarto Vangelo nel suo complesso ne contesta il culto presentando Gesù come vero Figlio di Dio che è superiore a Dioniso sotto ogni punto di vista¹³. L'autore del Vangelo sarebbe un ebreo che vive in un contesto ellenistico e che mira a rafforzare l'identità della sua comunità.

Eisele ha sviluppato questa pista adducendo prove archeologiche, quali il mosaico di Dioniso a Zippori e le monete rinvenute a Nisa-Scitopoli, per dimostrare che Gv 2 risponde ai motivi dionisiaci e che presenta Gesù come rivale vincente del dio greco del vino¹⁴. Nei vari studi di solito l'unico parallelo preso in esame è la trasformazione dell'acqua in vino¹⁵; nel caso di Eisele invece egli include anche il tema delle nozze, della madre e dei discepoli. Le nozze, di cui Gesù è il vero sposo, alluderebbero a Dioniso come sposo, visibile per esempio nell'immagine delle nozze di Dioniso con Arianna¹⁶. Le madri, per esempio Semele - come pure le ninfee che assumono il ruolo materno nei confronti di Dioniso - e la madre di Gesù, svolgono un ruolo importante nelle vite dei loro figli. La partenza dei discepoli dopo le nozze di Cana alluderebbe alle processioni dionisiache. I parallelismi colpiscono, tuttavia vi sono alcuni

1987, pp. 83-112. Labahn sottolinea le immagini dionisiache: M. LABAHN, *Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten*, de Gruyter, Berlin - New York 1999, pp. 158-159, 166-167, e p. 149 n. 155 per ulteriori fonti che ipotizzano un'influenza dionisiaca. Alcuni commentari recenti tendono semplicemente a non affrontare la questione dell'influenza dionisiaca oppure a negarla, come per esempio H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni. Commento del Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 1974³; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, vol. I, Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 2000; H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005.

¹³ WICK, *Jesus Gegen Dionysos?*, cit., pp. 183-188.

¹⁴ EISELE, *Jesus und Dionysos*, cit., pp. 26-28.

¹⁵ Lichtenberger è contrario all'ipotesi di una concorrenza tra cristiani e seguaci di Dioniso, ma ammette che vi è «Affinität des Dionysos zu sterbenden und auferstehenden jugendlichen Göttern» (A. LICHTENBERGER, *Kulte und Kultur der Dekapolis. Untersuchungen zu numismatischen, archäologischen und epigraphischen Zeugnissen*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003, p. 290). Su questa stessa linea: F. SCHNIDER, *Das frühe Christentum angesichts der Dionysischen Mysterien. Religionswissenschaftliche Überlegungen zu Joh 1,2-11*, in AA.VV., *Begegnung von Religionen und Kulturen*, a cura di N. Klaes e altri, J. H. Röhl, Dettelbach 1998, pp. 119-133, in particolare p. 129. Contrario all'idea di un culto concorrente è anche H. FÖRSTER, *Die johanneischen Zeichen und Joh 2:11 als möglicher hermeneutischer Schlüssel*, in «Novum Testamentum» 56 (2014), pp. 1-23, in particolare p. 9.

¹⁶ Per il rapporto di Dioniso "con le sue compagne", si veda K. KERÉNYI, *Gli dei della Grecia*, il Saggiatore, Milano 1994, pp. 207-225.

punti deboli: innanzitutto solo le monete sono dello stesso periodo del Vangelo di Giovanni, mentre il mosaico è di molto posteriore (100-150 anni) rispetto al Vangelo. Inoltre Eisele presuppone che il racconto di Cana, che egli attribuisce alla fonte dei segni, abbia origine nella stessa Cana, identificata con un villaggio della Galilea a soli pochi chilometri da Zippori. Tuttavia rimane problematico fissare geograficamente la tradizione di Gv 2 in Galilea, poiché non è possibile addurre delle prove.

Kobel invece ha cercato parallelismi analizzando non le fonti archeologiche, bensì quelle letterarie¹⁷. Dioniso è il più visibile di tutti gli dèi greci. È presente nel mito, nella letteratura¹⁸ e nell'arte ed ha una natura polimorfa. È il dio che per sua stessa natura era incline a indossare differenti maschere e che si rivelava in modi e tempi diversi ai suoi adoratori¹⁹. Le prime prove certe dell'associazione di Dioniso con il vino vanno ricercate nella poesia greca antica che va dall'ottavo al settimo secolo a.C. Ma l'attestazione più ricca è da rintracciare nella decorazione pittorica dei vasi ateniesi²⁰, in cui Dioniso è associato alla produzione e al consumo di vino e, già dal V secolo a.C., è addirittura identificato con il vino²¹. Dioniso è colui che coltiva la vite dai molti grappoli (*Le Baccanti* 651). Egli ha donato ai mortali il vino che pone fine al dolore (*Le Baccanti* 772) e il succo della vite serve a dimenticare i guai e a curare la miseria. Dioniso provvede anche a fornire il vino in occasione del pasto di festa degli dèi (*Le Baccanti* 383). Secondo Tiresia, Dioniso è colui che dona il vino all'umanità «Costui, che è un dio, è offerto come libagione agli dèi, così che per mezzo suo gli uomini ricevono benefici» (*Le Baccanti* 284-285). Ciò indica che Dioniso è considerato come abitante nel vino. Analogamente, Bacco è presente nel vino, è versato nella coppa e bevuto²².

¹⁷ E. KOBEL, *Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context*, Brill, Leiden - Boston 2011, pp. 227-231.

¹⁸ Per la presenza di Dioniso nella letteratura greca, si veda S. BETA, *Oinos. Il vino nella letteratura greca*, Carocci, Roma 2002, in particolare pp. 51-80.

¹⁹ AA.VV., *Masks of Dionysus*, cit., p. 2.

²⁰ SEAFORD, *Dionysos*, cit., p. 16.

²¹ D. OBBINK, *Dionysos Poured Out: Ancient and Modern Theories of Sacrifice and Cultural Formation*, in AA.VV., *Masks of Dionysus*, cit., pp. 65-86, p. 78. Per l'equiparazione di Dioniso con il vino e per altre fonti di tale idea nell'antichità, si veda W. BURKERT, *Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, de Gruyter, Berlin 1997, pp. 248-249, in particolare n. 42.

²² «Regales epulae mensis et Bacchus in auro ponitur», OVIDIO, *Le Metamorfosi*, VI, a cura di G. Paduano, Mondadori, Milano 2007, 260. Da notare che la versione italiana evita di tradurre l'immagine di Bacco che viene versato nella coppa traducendo "Bacco"

Odisseo offre al Ciclope il dio Bacco da bere²³. È dunque diffusa l'idea che questo dio sia presente nel vino e sia versato in libagione²⁴. Cicerone ridicolizza l'idea che qualcuno possa credere di consumare un dio e definisce *amens* tale persona²⁵. Questa forte opposizione indica che tale concezione doveva essere ben diffusa. L'uva e il vino sono l'epifania di Dioniso nei confronti dei mortali²⁶. Vite, uva e vino che rappresentano Dioniso non sono una semplice metafora, ma piuttosto il modo in cui gli esseri umani sperimentavano il dio che si riteneva assumesse la forma delle sostanze che egli aveva inventato²⁷.

Il vino spesso è associato al sangue, sia nel mondo giudaico (per es. Gen 49,11; Dt 32,14, Ap 17,6) sia pagano. Non sorprende pertanto che il vino compaia come sangue di Dioniso²⁸. Il racconto di Dioniso che viene sbranato e la cui carne è spremuta in vino è presente in canti che vengono levati durante la pigiatura dell'uva (per esempio in Clemente Alessandrino: *Scholia in protrepticum et paedagogum* 2.3)²⁹. I paralleli

con "vino" «Fu preparato un banchetto reale, con vino in coppe d'oro» (*ibid.*, p. 261).

²³ EURIPIDE, *Il Ciclope*, a cura di G. Paduano, Sansoni, Firenze 1989, pp. 519-520.

²⁴ «Wenn in der Libation, der in der ganzen Antike üblichen Weinspende der Menschen vor den Göttern, der Gott Dionysos selbst den anderen Göttern als Opfer dargebracht wird, dann heißt das nichts anderes, als dass Dionysos mit dem Wein des Trankopfers identifiziert wird. Diese Vorstellungen sind in der Antike so allgemein verbreitet, dass man sie bei jedwelchen Dionysosverehrrern ohne Weiteres als bekannt und akzeptiert voraussetzen kann und muss» (EISELE, *Jesus und Dionysos*, cit., p. 6).

²⁵ «Cum fruges Cererem vinum Liberum dicimus, genere nos quidem sermonis utimur usitato, sed ecquem tam amentem esse putas, qui illud, quo vescatur, deum creadat esse?» (M. T. CICERONE, *Sulla natura degli dèi*, a cura di N. Marinone, III, p. 41, in *Opere politiche e filosofiche*, a cura di D. Lassandro - G. Minunco, UTET, Torino 2007).

²⁶ Il settimo Inno Omerico, dedicato a Dioniso, racconta la storia del giovane Dioniso rapito da una nave di pirati Tirreni che scambiandolo per il figlio di un sovrano, sperano di poter patteggiare un ricco riscatto. Dioniso però, una volta sulla nave, si libera miracolosamente dei legami che lo stringono, avvolge la nave con i viticci di una vite e di un'edera che germoglia su di essa e si trasforma in orso e leone minacciando i pirati; cf. *Inni Omerici*, a cura di F. Càssola, Mondadori, Milano 1975.

²⁷ OBBINK, *Dionysos Poured Out*, cit., p. 79.

²⁸ Obbink precisa che il vino bevuto come sangue non implica il sacrificio di questo dio; cf. *ibid.*, pp. 78-79.

²⁹ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Scholia in clementem alexandrinum* (scholia recentiora partim sub auctore Aretha): *Scholia in protrepticum et paedagogum*, GCS, Vol. XII, 1972³. È interessante notare che Clemente Alessandrino aveva utilizzato immagini presenti ne *Le Baccanti* di Euripide nel formulare il suo appello di conversione al cristianesimo, reinterpretando tradizioni dionisiache, in particolare la figura di Tiresia. Sull'argomento si veda F. MASSA, *Tra adesione dionisiaca e conversione cristiana*:

con il quarto Vangelo sono evidenti: come Dioniso ha portato il vino all'umanità, così Gesù è colui che fornisce il vino a Cana. Un altro parallelo è in Gv 15,1-8, quando Gesù presenta se stesso come vera vite, così come Dioniso è la personificazione della vite ed è presente nel vino. A tal proposito va notata la precisazione di Giovanni che Gesù è la "vera vite", quasi a prendere le distanze o meglio contrastare quella falsa, rappresentata da Dioniso³⁰. Inoltre mentre Gv 6 non parla del vino, ma solo del pane, nell'ultima parte del discorso sul pane di vita, Gesù dice che bere il suo sangue e mangiare/masticare la sua carne è necessario per ottenere la vita eterna. Quando la carne e il pane sono associati insieme e si beve il sangue insieme alla carne, il passo è breve nell'associare il sangue con il vino.

2. Dioniso come toro

Dioniso era associato non solo alla vite e ad altre piante³¹, ma anche agli animali³². Identificare Dioniso con un toro, simbolo di virilità feconda, erano l'associazione e l'identificazione più importanti di questo tipo³³. I seguaci di Dioniso imitavano l'apparizione del loro dio portando corna di toro in testa, e nelle feste dionisiache muggivano come tori.

Clemente di Alessandria e il Tiresia delle Baccanti di Euripide, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 1 (2011), pp. 147-165.

³⁰ SMITH, *On the Wine God in Palestine*, cit., p. 233.

³¹ «Dionysus is Dendrites, Tree-god, and a plant-god in a far wider sense. He is god of the fig-tree, Sykites; he is Kissos, god of the ivy; he is Anthios, god of all blossoming things; he is Phytalmios, god of growth» (J. E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Princeton University Press, Princeton 1991³, p. 426). Kerényi aggiunge che «il lauro che gli apparteneva in quel periodo, non figurava tra i suoi epiteti, perché esso apparteneva ancora molto di più ad Apollo, e l'affinità o forse l'identità dei due fratelli nella sfera sotterranea doveva rimanere un segreto. In questo riguardo Dioniso era Kissos, "edera", oppure - rilevando un altro aspetto della medesima sfera - Sykites o Sykeates, il "dio del fico". Quale Omfacite, egli era il dio dell'uva immatura» (KERÉNYI, *Gli dei della Grecia*, cit., p. 225).

³² Per esempio egli si trasforma in un leone ruggente, in un serpente dalle molte teste o in un leopardo; cf. SEAFORD, *Dionysos*, cit., pp. 23-25. Kerényi aggiunge gli epiteti di *Erifo*, dio-capretto, che veniva sbranato in suo onore; quale *Aigbolos* egli uccideva le capre, quale *Melanaigis* portava una pelle nera di capra; cf. KERÉNYI, *Gli dei della Grecia*, cit., pp. 224-225.

³³ EURIPIDE, *Le Baccanti*, a cura di C. Diano, Sansoni, Firenze 1989⁹, pp. 100, 618-622, 920-921.

Un altro aspetto interessante per il parallelismo tra Gesù Cristo e Dioniso, sebbene sia più in riferimento a Gv 6,51-58 e che esula dal presente studio, è il cibarsi di carne cruda di toro. Il rituale prevedeva lo *sparagmos*, cioè lo smembramento dell'animale o dell'essere umano vivo che veniva fatto a brani, e l'omofagia, vale a dire la consumazione della carne cruda. Ne *Le Baccanti* (135-139) il coro loda Dioniso come dio che beve egli stesso sangue e mangia carne cruda. I suoi seguaci tagliando a pezzi l'animale sacrificale e mangiandone parti di carne cruda ancora sanguinante sono convinti di far propria la forza e la potenza del dio che è presente nella vittima sacrificale. I confini tra dio, uomo e sacrificio si confondono³⁴.

3. Teofagia dionisiaca

La teofagia è il rituale, o per lo meno l'idea secondo cui la divinità è consumata e assimilata in forma rituale³⁵. Ingerire Dioniso è insito nel bere vino, che rappresenta il sangue di tale dio, e nella consumazione di carne cruda di toro che è stato fatto a brani e che rappresenta lo stesso dio. I suoi seguaci ritenevano che uccidere il toro significasse uccidere il dio, e poi ne mangiavano la carne e ne bevevano il sangue. Era questo il modo per entrare in comunione con lui.

Secondo l'analisi del culto bacchico fatta da Harrison, il sacrificio delle Menadi è un sacramento³⁶: il toro o la capra sbranati o mangiati sono il dio stesso, di cui gli adoratori fanno propria la vita in comunione sacramentale³⁷. Obbink ammette che «people consumed Dionysus

³⁴ H.-J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Aschendorff, Münster 1982, p. 111.

³⁵ J. KOTT, *Divorare gli dei. Un'interpretazione della tragedia greca*, Bruno Mondadori, Milano 2005, in particolare su *Le Baccanti*, pp. 218-270.

³⁶ «The Maenads' sacrifice is a sacrament, that the bull or goat torn or eaten is the god himself, of whose life the worshipers partake in sacramental communion» (J. E. HARRISON, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*, reprint Merlin Press, London 1977², p. 119).

³⁷ Dello stesso avviso Dodds «I accept Gruppe's view that the *omofagia* was a sacrament in which God was present in his beast-vehicle and was torn and eaten in that shape by his people» (E. R. DODDS, *Maenadism in the Bacchae*, in «Harvard Theological Review» 3 (1940), pp. 155-176, p. 166). Tuttavia alcuni studiosi come Reuterskiöld non condividono questa interpretazione, sostenendo che l'omofagia dionisiaca non equivale alla teofagia

himself», tuttavia rigetta l'idea che il dio venisse effettivamente sacrificato³⁸. Egli critica il presupposto che il sacrificio equivalga alla divinità e sostiene che non possiamo essere certi di come i Greci pensassero che il sacrificio la rappresentasse. Dalle fonti citate emerge però chiaramente che Dioniso non è semplicemente associato al vino o all'uva e al toro, come pure ad altri animali, ma che egli veniva anche identificato con loro.

Contrariamente alla tradizione ebraica, gli dèi greci apparivano regolarmente con tratti antropomorfici e Dioniso tra tutti loro era quello che più si rivelava al genere umano come un dio epifanico³⁹, un *deus praesentissimus*⁴⁰ che si manifesta con miracoli e doni⁴¹, le cui epifanie⁴² sono frequenti nel mito e nella letteratura nel corso di molti secoli⁴³. Secondo Bultmann il concetto di “gloria” veicola di per sé un riferimento all'epifania: la cui origine andrebbe ricercata non nella letteratura giudaica ma nel mito di Dioniso e in particolar modo nell'annuale celebrazione dell'epifania del dio a Elide⁴⁴, durante la quale tre idrie vuote venivano lasciate nel tempio per essere miracolosamente riempite di vino durante la notte. Questa interpretazione è stata da molti criticata e oggi si presenta come poco affidabile dal punto di vista storico-critico⁴⁵.

«... dass man einen Gott essen und trinken könne, ist ein Gedanke, der in der griechischen Ideenwelt keinen einzigen Anknüpfungspunkt besaß» (E. REUTERSKIÖLD, *Die Entstehung der Speisesakramente*, C. Winter, Heidelberg 1912, p. 133).

³⁸ OBBINK, *Dionysos Poured Out*, cit., p. 79.

³⁹ H. S. VERSNEL, *Ter unus: Isis, Dionysos, Hermes*, Brill, Leiden 1990, pp. 165-167.

⁴⁰ A. HENRICH, “He Has a God in Him”: *Human and Divine in the Modern Perception of Dionysos*, in AA.VV., *Masks of Dionysus*, cit., pp. 13-43, p. 19.

⁴¹ «He manifests his greatness by the miracles that accompany his presence and by his magnificent gifts to humanity» (VERSNEL, *Ter unus*, cit., p. 165).

⁴² Su Dioniso come dio epifanico ne *Le Baccanti* di Euripide, si veda S. MACÍAS OTERO, *The Image of Dionysos in Euripides' Bacchae: The God and His Epiphanies*, in AA.VV., *Redefining Dionysos*, a cura di A. Bernabé e altri, de Gruyter, Berlin - Boston 2013, pp. 329-348.

⁴³ Ne sono un esempio *Le Dionisiache* di Nonno di Panopoli, un poema epico scritto dal poeta vissuto nelle estreme propaggini del mondo pagano nel V secolo d.C. L'opera dimostra la persistenza del mito e dei paralleli con la figura di Cristo, come evidenziato da D. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, *Parallels between Dionysos and Christ in Late Antiquity: Miraculous Healings in Nonnus' Dionysiaca*, in AA.VV., *Redefining Dionysos*, cit., pp. 464-487.

⁴⁴ «Doxa in the LXX, the NT and in the literature of magic, the mysteries and related Hellenistic literature, refers to the epiphany and the manifestation of the Godhead» (BULTMANN, *The Gospel of John*, cit., p. 67 n. 2).

⁴⁵ In accordo con Bultmann, si veda C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*,

Gli *Inni Omerici a Dioniso*, risalenti all'VIII-VII secolo a.C. sono un esempio di grande epifania poliforme. L'aspetto più importante è che il dio appare con sembianze e vestiti umani⁴⁶. A distanza di secoli *Le Baccanti* aggiungono un'altra dimensione: da un lato Dioniso appare agli uomini in forma umana, dall'altro Penteo non riconosce la divinità di Dioniso e deve morire⁴⁷. Dioniso appare ai mortali sotto forma di essere umano e al tempo stesso la sua identità divina è posta in risalto in tutta la tragedia⁴⁸. Proprio all'inizio de *Le Baccanti* Euripide fa dire a Dioniso che egli è figlio di Zeus e Semele, che è figlia di Cadmo. Quindi egli discende dal più grande degli dèi greci e da una madre umana. Il Dioniso di Euripide muta la sua forma divina in una mortale e appare sulla terra per dimostrare a Penteo, che combatte il culto dionisiaco, e a tutti i Tebani, che egli è un dio (*Le Baccanti*, 1-5; 46-56). Mentre Dioniso appare come essere umano, rimane un dio; quel Dioniso è un dio in senso pieno, si afferma in tutta la tragedia. Penteo non riesce, o addirittura si rifiuta di riconoscere il dio Dioniso in sembianze umane e per tale motivo muore. In tutta l'opera Euripide sottolinea il carattere divino di Dioniso.

Un'ulteriore attestazione della divinità di Dioniso è presente per esempio nelle *Odi* di Orazio⁴⁹. Dioniso si fa vicino agli uomini con la sua

S.P.C.K., London 1972⁹, p. 188; una posizione più sfumata è quella di C. H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963, p. 224. Di parere contrario Brown che prende in esame la somiglianza fra la trasformazione dell'acqua in vino e la moltiplicazione dei pani in Gv 6, spiegando entrambi i racconti con riferimento alle tradizioni di Elia-Eliseo, come narrate in 1 Re 17, 1-16 e 2 Re 4, 42-44. Determinante appare la posizione di Schnackenburg, secondo il quale è opportuno «prendere posizione circa una spiegazione basata sulla storia delle religioni, ancora diffusa, secondo la quale sarebbe provato che nel racconto di Cana è stato accolto un “motivo della leggenda di Dioniso”. [...] Bisogna prima di tutto sottolineare il carattere “epifanico” del tutto differente del racconto giovanneo: non si tratta qui d'un aiuto della divinità agli uomini, ne d'una sua apparizione culturale, bensì della rivelazione, agli occhi della fede, della *doxa* divina di Gesù» (R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, vol. I, Paideia, Brescia, pp. 476-477).

⁴⁶ CÀSSOLA, *Inni Omerici*, cit., 7,2-5.

⁴⁷ «Specto cultum faciemque gradumque: nil ibi, quod credi posset mortale, videbam», (OVIDIO, *Le Metamorfosi*, III, cit., 609-610). In seguito Acete definirà Dioniso il più presente degli dèi «nec enim praesentior illo est deus» (ivi, III, 658-659). Cf. l'affermazione della presenza di Dioniso in Euripide, *Le Baccanti*, 500-502; cf. C. THUMIGER, *Visione e identità nelle “Baccanti” di Euripide*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», LX fasc. II (2007), pp. 3-29, in particolare p.12.

⁴⁸ VERSNEL, *Ter unus*, cit., p. 165.

⁴⁹ «Bacchum in remotis carmina rupibus vidi docentem, credite posteri, Nymphasque

presenza in mezzo a loro. Ma oltre a ciò egli ha in comune un altro tratto con gli uomini: Dioniso muore. Viene ucciso in modo orribile e la sua tomba si trova a Delfi. Paradossalmente egli ha la capacità di morire, anche se generalmente lo si riteneva immortale. Ma alla fine la sua immortalità è confermata: dopo essere morto per mano dei Titani, la sua vita è ripristinata⁵⁰. Secondo una tradizione Rea-Demetra ricongiunge le sue membra, mentre secondo un'altra Zeus dà da mangiare il suo cuore all'ignara Semele che in questo modo concepisce Dioniso nuovamente. Forse a causa delle sue molteplici epifanie e della sua vicinanza agli uomini, gli studiosi hanno rivolto maggiore attenzione al suo lato umano, lasciando in secondo piano la dimensione divina. Va tuttavia ricordato che Dioniso è un dio in senso pieno, come ha precisato Henrichs⁵¹. In quanto dio e percepito come tale nell'antichità, Dioniso riunisce in sé tre qualità: immortalità, poteri sovrumani e la capacità di autorivelarsi⁵².

4. Dioniso e Gesù giovanneo a confronto

Il concetto giovanneo di un dio che appare sulla terra incarnandosi e che interagisce con gli uomini non è del tutto nuovo, come dimostrano le tradizioni dionisiache. Perfino l'idea di una figura divina che muore e ritorna in vita non appartiene solo ai Vangeli. Gesù e Dioniso condividono la correlazione frammista di "vittima di omicidio" e "mortale immortale"⁵³. Come Dioniso è un mortale immortale che ha sperimentato la morte umana e a cui il potere degli dèi ha restituito la vita, così Gesù è stato ucciso e fatto risorgere dalla potenza di Dio. Inoltre Gesù e Dioniso hanno un padre divino e una madre terrena. Dioniso discende da Zeus

discentis et auris capripedum Satyrorum acutas» (ORAZIO, *Odi*, a cura di L. Canali, XIX, in *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 2004, p. 180). L'intenzione della visione (*vidi!*) è di confermare a chi ascolta il credo dionisiaco (*credite!*). La confessione di Orazio nei confronti del dio Dioniso/Bacco attesta la percezione di Dioniso come dio epifanico.

⁵⁰ A. HENRICHs, *He Has a God in Him*, cit., p. 26.

⁵¹ «For the vast majority of the Greeks from Homer to Longus, Dionysus was neither a figure of the imagination nor a projection of the human psyche. He was instead a supernatural being whose existential status was not only superior to that of mortals but also independent of it - he was a god» (*ibid.*, p. 18).

⁵² Dioniso presenta «cohesive conglomerate of three qualities: immortality, superhuman power, and the capacity for self-revelation, which is an inherent correlate of the anthropomorphic appearance of the Greek gods» (ivi).

⁵³ KOBEL, *Dining with John*, cit., p. 241.

Olimpo e da Semele (umana); Gesù è Figlio di Dio. Però nel Vangelo non appare mai un padre umano, cosa che invece accade per la madre umana. Va notato che di tutti i quattro Vangeli, quello di Giovanni è il Vangelo che meno pone in risalto il ruolo della madre di Gesù. Ciò che Henrichs ha affermato riguardo a Dioniso può essere detto quasi del tutto per il Gesù giovanneo: accettare Gesù equivaleva ad essere alla presenza di Dio. La sua condizione divina è inseparabile dalla capacità dei suoi seguaci di riconoscerlo non solo in forma umana, ma anche dietro ai particolari delle sue altre manifestazioni: il pane che egli chiama il pane di vita⁵⁴. Nel discorso sul pane di vita Gesù indica che egli è particolarmente presente nel pane; non è tra i discepoli solo nel momento in cui parla, ma è presente anche nel pane. Il Gesù giovanneo chiede a chi crede in lui di riconoscerlo ed accettarlo non solo nella sua forma fisica umana, ma anche nella sua manifestazione in mezzo a loro sotto forma di pane che rappresenta la sua carne. E chi ne mangerà, assimilerà Gesù. Analogamente essi ne berranno il sangue e in questo modo Gesù sarà presente tra quelli che lo mangeranno e lo berranno, ottenendo così la vita eterna.

5. Escatologia

Oltre all'interazione di umanità e divinità, comune al Gesù giovanneo e a Dioniso, le due tradizioni condividono anche idee escatologiche. Nel quarto Vangelo l'acqua nel cap. 4 e il pane, il corpo e il sangue nel cap. 6, hanno una forte connotazione escatologica: mangiare il pane che rappresenta Gesù è la condizione necessaria per ottenere la vita eterna, come promette Gesù in Gv 6,50-58. Anche nella tradizione dionisiaca sono attestate speranze escatologiche che giocano un ruolo decisivo⁵⁵. Dioniso non solo è il dio che si manifesta tra gli esseri umani e

⁵⁴ HENRICHs, "He Has a God in Him", cit., p. 40.

⁵⁵ Per le fonti e l'analisi delle speranze escatologiche nei misteri, si veda C. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, de Gruyter, Berlin - New York 1987, pp. 27-28, in particolare p. 53. In merito alle speranze escatologiche nel culto dionisiaco in particolare, H. KLOFT, *Mysterienkulte der Antike: Götter, Menschen, Rituale*, C. H. Beck, München 1999; in modo più esteso sull'escatologia orfica e dionisiaca: F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, de Gruyter, Berlin - New York 1974, pp. 79-150; ID., *Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions*, in AA.VV., *Masks of Dionysus*, cit., pp. 239-258; F. GRAF - S. I. JOHNSTON, *Dionysiac Mystery Cults and the Gold Tablets*, in ID., *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*,

che è associato all'esuberanza della vita, ma è anche quello che è più associato alla morte, ad eccezione di Ade. Le feste in suo onore erano dette antestèrie⁵⁶ ed erano direttamente collegate al piacere del vino, al fiorire primaverile e anche al culto dei defunti⁵⁷. Egli ha potere sulla morte che lo rende salvatore dei suoi iniziati nell'al di là. Nelle tombe dei suoi seguaci morti sono state rinvenute le cosiddette lamine d'oro di Pelinna che appartenevano agli iniziati a Bacco che si erano sottoposti a un particolare rito di carattere purificatorio⁵⁸. Tale purificazione serviva a garantire un destino migliore dopo la morte e i riti fungevano da memento dell'iniziazione al culto e della promessa di protezione dopo la morte.

Come già accennato, nella città di Olbia sono state rinvenute piccole lamine in osso, tre delle quali risalenti al V secolo a.C. e che attestano l'iniziazione a culti misterici⁵⁹. Esse recano varie iscrizioni, compreso il nome di Dioniso, e una serie di opposizioni binarie "vita-morte", "pace-guerra" e "verità-falsità".

Anche in Giovanni sono importanti le opposizioni vita/morte e luce/tenebre: Gesù come vita (per es. in Gv 11,25; 14,6; cf. 6,48) e come luce (in particolare 9,5); la luce opposta alle tenebre (1,5; 3,19); la combinazione di vita e luce, in particolare nel prologo (1,4). L'affermazione di essere la verità (14,6) è un altro aspetto in comune con Dioniso (cf. Gv 6,55; 7,18; 8,14; 8,26).

Routledge, London 2007, pp. 137-166.

⁵⁶ A. CHIANIOTIS, *Sich selbst feiern? Städtische Feste des Hellenismus im Spannungsfeld von Religion und Politik*, in AA.VV., *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*, a cura di P. Zanker - M. Wörrle, C. H. Beck, München 1995, pp. 147-172.

⁵⁷ Tali giorni di festa cadevano infatti dall'11 al 13 del mese Antesterione (a cavallo fra febbraio e marzo) con l'avvicinarsi della primavera. Ad Atene venivano chiamate "antiche dionisie" per distinguerle dalle "grandi dionisie" più recenti e introdotte da Pisistrato nel VI sec. a.C. Esse includevano rituali volti ad assicurare che i morti fossero felici nell'al di là. Il nome viene comunemente connesso, già nell'antichità, con *anthos* (fiore), dunque "Festa dei Fiori", ma l'etimologia resta incerta. Si è pensato anche a un collegamento con *anathèssasthai* (implorare), nel qual caso l'origine della festa sarebbe da ricondurre a un'antica cerimonia, forse pre-dionisiaca, di culto delle anime dei defunti, e solo successivamente si sarebbe inserita la festa di benedizione del vino nuovo; si veda voce "Antestèrie", in *Dizionario della Civiltà Classica*, Vol. I (a cura di F. Ferrari e altri), Rizzoli, Milano 1993, p. 387.

⁵⁸ AA.VV., *Dionysiac Mystery Cults*, cit., pp. 137-164.

⁵⁹ Per un'ampia disamina delle iscrizioni funerarie dei seguaci di Dioniso, si veda COLE, *Voices from beyond the Grave*, cit., p. 279.

6. Bilancio di un confronto

Sebbene il Vangelo di Giovanni fosse radicato nell'ambiente ebraico e anche imbevuto delle tradizioni dei cristiani, era esposto anche ad altre tradizioni con cui la comunità giovannea era a contatto. Questo comporta che la concezione dei pasti da parte della comunità possa essere stata influenzata da queste altre tradizioni, quali quelle derivanti dai culti misterici, che erano assai noti nel mondo greco-romano, con particolare riferimento ai culti di Dioniso e Demetra.

Dioniso era un dio dai molti attributi; quello più noto era in relazione al vino, con il quale veniva identificato e nel quale si riteneva fosse presente. Inoltre veniva posto in stretta relazione con il toro e spesso rappresentato come tale. I suoi seguaci credevano che Dioniso apparisse loro in forma di tale animale durante le celebrazioni. Il toro veniva smembrato ritualmente (*sparagmos*) e la sua carne ancora gocciolante di sangue veniva consumata cruda (omofagia). Questo rituale era un atto di teofagia per i suoi seguaci, perché consumando la carne cruda dell'animale insieme al vino, che rappresentano entrambi la divinità, essi facevano proprie le forze vitali del loro dio, facendo così sfumare i confini tra divinità, umanità e sacrificio. Alla luce di queste tradizioni Gv 6,51-58 presenta un vocabolario che allude a tali motivi. Non bisogna dimenticare che quelle parole sulla "cristofagia" sono rivolte a una comunità cristiana post-pasquale e che tali allusioni note dalla tradizione dionisiaca possono essere un modo per riaffermare ai cristiani che Gesù è presente in mezzo a loro, anzi dentro di loro, e dona loro la vita anche dopo la sua morte⁶⁰. Di tutti gli dèi greci, Dioniso era quello che si manifestava più spesso agli uomini apparendo in forma umana, ma rimanendo pur sempre un dio in senso pieno. Gesù e Dioniso condividono il rapporto complicato e interconnesso di essere di origine divina e di apparire agli uomini in sembianze umane. Entrambi muiono e tornano in vita, sono "vittime di omicidio" e "mortalmente immortali". I cristiani hanno speranze escatologiche come i seguaci di Dioniso che si rivolgono a lui e sono iniziati al suo culto nella speranza di un destino migliore dopo la morte.

Questi paralleli suggeriscono che i destinatari del Vangelo di Giovanni potevano aver colto allusioni al dio greco in vari passi dello stesso Vangelo, il cui intento però era quello di significare che Gesù era

⁶⁰ KOBEL, *Dining with John*, cit., p. 247.

superiore a Dioniso sotto ogni punto di vista⁶¹. Se tale ipotesi è corretta, il Vangelo di Giovanni può avere avuto finalità missionarie, tuttavia è possibile che le allusioni del Gesù giovanneo a Dioniso non siano da porre a livello di rivalità, ma di confronto⁶².

Per quanto riguarda lo sfondo culturale dell'episodio⁶³, alcuni autori lo hanno interpretato come una versione cristianizzata del mito di Dioniso, dio greco del vino. Egli non solo avrebbe scoperto la vite, ma avrebbe trasformato miracolosamente l'acqua in vino (per es. ne *Le Baccanti* (704-707) di Euripide⁶⁴). Durante la festa, dalle fontane dei templi pagani ad Andros fuoriusciva vino invece di acqua. Diversi autori, tra cui principalmente Hengel, Lütgehetmann e Beutler accettano la forte influenza del culto dionisiaco nella formazione del testo delle nozze di Cana⁶⁵. Un altro fattore interessante è il collegamento tra la festa di

⁶¹ È questa la tesi di fondo di WICK, *Jesus gegen Dionysos*, cit., e di EISELE, *Jesus und Dionysos*, cit.,

⁶² E. W. STEGEMANN, *Christus und Dionysos: Die Suche nach der Figur im Teppich des Johannesevangeliums*, Evangelisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Exegese und Theologie, Bochum 2009.

⁶³ J. BEUTLER, *Johannes-Evangelium (u. -Briefe) A-C*, in «Reallexikon für Antike und Christentum» 18 (1998), pp. 651-653; W. BAUER, *Das Johannesevangelium erklärt*, Mohr Siebeck, Tübingen 1933, p. 47; BULTMANN, *The Gospel of John*, cit., pp. 118-119 e n. 1, p. 119; E. LINNEMANN, *Die Hochzeit zu Kana und Dionysos*, in «New Testament Studies» 20 (1974), pp. 408-418; LÜTGEHETMANN, *Die Hochzeit von Kana (Joh 2, 1-11). Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte*, Friedrich Pustet, Regensburg 1990, pp. 261-272; HENGEL, *The interpretation of the wine miracle*, cit., pp. 108-112; A. SMITMANS, *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2, 1-11 bei den Vätern und heute*, Mohr Siebeck, Tübingen 1966, pp. 31-34.

⁶⁴ Per Fornari «è del tutto logico supporre che Gesù disponesse di informazioni circostanziate su questi culti che si svolgevano sotto i suoi occhi, ed è giunto il momento di riprendere la congettura che egli addirittura conoscesse *Le Baccanti* di Euripide» (G. FORNARI, *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Marietti, Genova 2006², p. 252). Secondo Linneman lo sfondo dionisiaco miracolistico è utilizzato in opposizione alle categorie ellenistiche. Inoltre, in un caso parallelo si parla di calderoni che una volta l'anno apparivano riempiti di vino dopo essere stati nel tempio di Dioniso nottetempo con le porte serrate a chiave. Tuttavia già a quel tempo alcuni scettici sospettavano che i sacerdoti del tempio disponessero di un accesso segreto per poter operare il miracolo. Ciò è molto distante dalla narrazione di Cana che sottolinea invece la presenza dei servitori che sono testimoni oculari del momento in cui l'acqua si trasforma in vino, senza che vi sia così alcuna possibilità di sotterfugio, cf. I. BROER, *Noch einmal: Zur religionsgeschichtlichen "Ableitung" von Jo 2, 1-11*, in «Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt» 8 (1983), pp. 103-123.

⁶⁵ J. BEUTLER, *Das Johannesevangelium*, Freiburg - Basel - Wien 2016², p. 125.

Dioniso e quella cristiana dell'Epifania, entrambe celebrate il 6 gennaio. In questo stesso giorno si leggeva il testo delle nozze di Cana che divenne parte della liturgia dell'Epifania; durante la festa le fontane dei templi pagani versavano vino invece che acqua. È noto che le date e i motivi delle feste pagane furono scelte spesso di proposito per sostituire le feste pagane o quelle ebraiche, come per esempio il Natale, l'Epifania e la Pentecoste. I numerosi riferimenti testuali forniti da Beutler pongono in evidenza il collegamento tra il mito di Dioniso⁶⁶ e l'episodio di Cana: come Dioniso provvedeva a fornire vino in abbondanza, così Gesù, il "nuovo Dioniso" porta la gioia in abbondanza nel tempo escatologico⁶⁷.

In questa prospettiva, qual è il vino bevuto prima? Il vino bevuto prima era quello sacrificale, quello proprio a tutti gli uomini che si conclude con il vino "peggiore", il vino dell'ebbrezza dionisiaca, il vino-Dioniso (*Le Baccanti* 284), per cui il giudaismo aveva più misure difensive che antidoti radicali. Pertanto è giunto il momento per il vino "migliore", per il vino escatologico di Gesù, quello del suo sacrificio, che procurerà un'"ebbrezza" radicalmente nuova⁶⁸, capace di utilizzare gli effetti del

⁶⁶ Anche per Bultmann la fonte è pagana «There can be no doubt that the story has been taken from the heathen legend and ascribed to Jesus. In fact the motif of the story, the changing of the water into wine, is a typical motif of the Dionysus legend» (BULTMANN, *The Gospel of John*, cit., p. 118s). Di contrario avviso è Claussen, secondo il quale «neither the pagan nor the Jewish sources provide any evidence for the motif of changing water into wine, There is no indication the author of the Fourth Gospel took a story from another context and transformed it into a story about Jesus» (C. CLAUSSEN, *Turning Water to Wine: Re-reading the Miracle at the Wedding in Cana*, in AA.VV. *Jesus Research: An International Perspective. The Proceedings of the Biennial Princeton-Prague Symposium on the Current State of Studies on the Historical Jesus* (a cura di J. H. Charlesworth - P. Pokorný), Eerdmans, Grand Rapids - Cambridge (UK) 2009, pp. 73-97, p. 88).

⁶⁷ Smith ipotizza che il culto abbia origine nella stessa Palestina e fa un interessante collegamento tra Gen 18 e Gv 2 «Palestine was presumably a grape growing country from time immemorial, and the god was doubtless as old as the use of his gifts. If Biblical story (Exod 6:3) is to be believed Yahweh was the new-comer in the country. His association with the wine god - and with other deities - will have begun with the conquest or shortly after» (SMITH, *On the Wine God in Palestine*, cit., p. 234). Inoltre egli suppone che vi fossero più dèi del vino «... there were doubtless many wine gods in Palestine and the history of Yahweh's relation to them will have been different in every district. In Gen 18:1-15 we have the Hebron legend, and Hebron was an important center of the cult, but not the only one» (ivi, n. 34). Di diverso avviso NOETZEL, *Christus und Dionysos*, 26ss.

⁶⁸ Nella tradizione patristica è il vino dell'eucaristia a caricarsi di quell'ebbrezza di Spirito che in senso proprio è *sobria ebrietas*; cf. P. MELONI, *L'ebbrezza dell'eucaristia nella spiritualità sponsale dei Padri*, in «Parola Spirito e Vita» 7 (1983), pp. 215-231.

vino volgendoli però al bene, al messaggio di cui Cristo è l'incarnazione.

Contrario all'influsso dionisiaco è Nicol, il quale facendo proprie le osservazioni di Michael, sostiene che la morale ebraica conservatrice era prevalente nell'area circostante a Cana e che pertanto sarebbe stato improbabile che il culto dionisiaco abbia esercitato un'influenza in quell'area. Fa inoltre presente che in effetti Antioco IV Epifane aveva tentato di introdurlo in Palestina, ma sembra che gli ebrei siano riusciti ad opporvisi, in quanto le uniche tracce di tale culto sono state rinvenute negli scavi di città non ebraiche, come Cesarea⁶⁹.

Domenico Nasini
Via delle Palombari 52
60127 Ancona
domenico.nasini@libero.it

Abstract

Sebbene il vangelo di Giovanni fosse radicato nell'ambiente ebraico e conoscesse bene le tradizioni cristiane, la comunità giovannea era in contatto anche con altre tradizioni. Dioniso è il dio della vendemmia e del vino. Tra tutti gli dei greci era quella che più spesso appariva agli esseri umani sotto forma umana rimanendo dio al tempo stesso. I suoi seguaci credevano che apparisse anche sotto forma di toro che veniva sacrificato smembrando l'animale vivo (*sparagmos*), la cui carne ancora gocciolante di sangue veniva consumata cruda (omofagia). Gesù e Dioniso hanno un padre divino e una madre umana; entrambi condividono il rapporto complicato e interconnesso di essere di essere di origine divina e di apparire agli uomini in sembianze umane. Entrambi muoiono e tornano in vita, sono "vittime di omicidio" e "mortalità immortali". I seguaci di Dioniso hanno speranze escatologiche come i cristiani e sono iniziati al suo culto nella speranza di un destino migliore dopo la morte. Giovanni contesta il culto dionisiaco e rafforza l'identità delle sue comunità che sono di fronte al mondo ellenistico. Nel racconto di Cana queste allusioni al culto dionisiaco servono però a presentare Gesù come vero figlio di Dio che è superiore al dio Dioniso sotto ogni punto di vista.

⁶⁹ W. NICOL, *The Sēmeia in the Fourth Gospel: Tradition and Redaction*, Brill, Leiden 1972, p. 53. Su questa linea è anche VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, cit.

Although John's Gospel was deeply entrenched in the Hebrew milieu and well familiar with Christian traditions, the Johannine community was also in contact with other traditions. Dionysus is the god of the grape-harvest and wine. Among all Greek gods, he was the one who more often appeared to humans in human shape remaining god at the same time. His worshippers believed he appeared also as a bull that was ritually sacrificed by tearing apart the living animal (*sparagmos*), whose blood-dripping flesh was consumed raw (omophagy). Jesus and Dionysus have a divine father and an earthly mother: both share the complicated and interrelated relationship of being of divine origin and appearing to humans in human shape. Both die and come back to life, are "victims of murder" and "immortal mortals". *Dionysus' worshippers* have eschatological hopes like Christians *and are initiated to his cult in the hope of a better destiny after death*. John disputes the worship of Dionysus and strengthens the identity of his communities, which are confronted by the Hellenistic world. In the account of Cana these allusions to Dionysian worship are used to present Jesus as the true Son of God, who surpasses the god Dionysus in every aspect.

Parole chiave

Vino, vite, nozze, Dioniso, Baccanti, sangue, culti misterici.

Keywords

Wine, vine, wedding, Dionysus, Bacchae, blood, mystery cults.

SEZIONE “EVENTI”



L'INIZIAZIONE SACRAMENTALE OGGI: GENERAZIONE DI UNA CULTURA DELLA FEDE NELL'ETÀ SECOLARE

Lectio magistralis tenuta all'Istituto Teologico Marchigiano il 26/02/2019

José Granados *

San Giustino Martire ci ha conservato uno dei primi racconti dell'iniziazione cristiana¹. Per interpretarlo è necessario segnalare che esso fa parte dell'apologia che Giustino indirizza, tra altri, all'imperatore filosofo Marco Aurelio. Il brano segue ad una lunga esposizione delle profezie veterotestamentarie sulla vita di Gesù. San Girolamo elogiava Giustino perché, essendosi potuto limitare a presentare i temi più facili a comprendersi dal suo interlocutore, non si è vergognato della Croce di Cristo e ne ha parlato a lungo². Possiamo aggiungere che ha parlato a lungo anche di un altro possibile motivo di scandalo (cf. *1Apol* 61) per l'imperatore: l'iniziazione sacramentale. Perché i sacramenti potevano essere una pietra d'inciampo per il filosofo?

La ragione si trova nella vicinanza ai riti misterici. Ricordiamo che la necessità di un'iniziazione misterica era vista con sospetto dalla filosofia ellenistica³. Anche se i misteri potevano contenere elementi di verità, erano mescolati con molti errori e restavano dunque estranei alla ricerca filosofica universale del vero. È per questo che il Martire insiste nel mostrare che l'iniziazione cristiana non implica la rinuncia alla ragione ma, al contrario, costituisce l'accesso alla vera filosofia. Questa, infatti, non è altro che il cristianesimo, il quale dona la conoscenza piena di Dio, che è Padre, Figlio e Spirito Santo, come recita la formula battesimale⁴. La posizione di Giustino vuole, da una parte, presentare il Battesimo e l'Eucaristia come qualcosa di essenziale per diventare cristiani e,

* Vice preside del Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II e ordinario di dogmatica.

¹ Cf. SAN GIUSTINO, *1Apol.*, 61.

² «Justinus pro religione Christi plurimum laboravit in tantum ut Antonino quoque Pio [...] librum *Contra gentes* scriptum daret ignominiamque crucis non erubesceret» (SAN GIROLAMO, *De viris illustribus* 23, ed. it., Ceresa-Gastaldo, Firenze 1988, pp. 117-118).

³ Cf. P. NUFFELEN, *Rethinking the Gods: Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

⁴ Su questo cf. C. I. K. STORY, *Justin's Apology I, 62-64: its importance for the author's treatment of Christian baptism*, in «*Vigiliae Christianae*» 16 (1962), pp. 172-178.

dall'altra, si rifiuta di usare la parola "iniziazione" per evitare la confusione con i riti misterici dell'ellenismo, i quali, secondo lui, derivano da una lettura erronea delle profezie dell'Antico Testamento.

Davanti a questa risposta, però, si poneva subito una domanda nell'interlocutore pagano. Se l'iniziazione può leggersi in chiave filosofica, non sarà allora lecito prescindere da questi riti in quanto sono solo funzionali ad una realtà più elevata? Quanto san Giustino afferma è importante per rispondere ad una domanda chiave dell'iniziazione sacramentale: perché mai è necessario che la trasmissione della fede avvenga tramite un rito? Prima di vedere la risposta del Martire, e per far sì che la sua risposta possa illuminare la domanda sull'iniziazione oggi, è necessario avvicinare il suo contesto al nostro, analizzando la situazione culturale odierna.

1. Riti sacramentali nell'età secolare

Un contributo importante per valutare il senso della secolarizzazione e l'eventuale ruolo dell'iniziazione è contenuto nel libro di Charles Taylor *L'età secolare*⁵. Taylor distingue tre momenti nella forma in cui la Chiesa ha risposto al processo di secolarizzazione. Troviamo, in primo luogo, la religione dell'*Ancien Régime*, in un tempo non ancora secolarizzato, dove si viveva in modo non problematico l'identità tra essere cristiano ed essere cittadino⁶. Quest'identità, però, è scomparsa con l'arrivo dell'età moderna, a cominciare dalla divisione religiosa dell'Occidente. Quando il cristianesimo ha smesso di essere l'ispirazione della struttura sociale dominante, la Chiesa ha risposto con una chiamata alla "mobilizzazione" dei cristiani (Taylor parla di la "Age of Mobilization"), in associazioni di diverso tipo, per portare la proposta cristiana alla società. Il filosofo canadese vede come tratto caratteristico di questa tappa il contributo della religione per mantenere e rigenerare l'ordine pubblico e parla per questo di una visione "durkheimiana"⁷. Finalmente, l'epoca contemporanea, che incomincia con la rivoluzione del 68, corrisponde con la cosiddetta "età dell'autenticità". Essa sarebbe per Taylor "post-durkheimiana", in quanto

⁵ Cf. CH. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MS - London 2007, trad. it., *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, capp. 12 e 13.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 438.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 442.

il riferimento alla trascendenza si vuole scollegare da ogni influsso sull'ordine sociale, per diventare espressione dell'interiorità del soggetto⁸. La religione torna ad essere "spiritualità", d'accordo con il motto "spiritual but not religious"⁹. Il giudizio di Taylor sulla situazione della religione oggi inizia affermando l'irreversibilità del processo secolarizzante. L'età secolare ha determinato radicalmente la nostra forma di percepire il mondo e di vivere in esso, in modo che diventa ormai impossibile tornare ad una posizione pre-moderna. Come nella parabola di Ortega y Gasset, siamo tutti su un grande iceberg che si muove verso il sud, per cui se qualcuno corre disperato verso il nord il suo percorso finirà lo stesso al sud della sua posizione iniziale¹⁰. Oggi possiamo certamente credere in Dio ma, secondo Taylor, è cambiato il senso stesso del verbo "credere", per cui non è possibile, neppure per i credenti, credere allo stesso modo dei nostri antenati. Per essi, infatti, la fede non era, come invece è per noi, una possibile opzione tra tante, ma coincideva con l'atto stesso di essere persone e di abitare in società.

Al momento attuale, secondo Taylor, convivono ancora la "mobilizzazione", che sarebbe presente per inerzia, e "l'autenticità", che coinciderebbe con la nuova tendenza sociale. Taylor riconosce i rischi del nostro tempo "autentico", ma offre in fin dei conti un giudizio positivo su di esso, vedendone un'opportunità per la fede cristiana. Si può abbandonare così, secondo il filosofo canadese, una visione astratta della religione, per tornare ad una vivenza più incarnata, che tenga conto dei desideri e delle emozioni del singolo. Taylor si muove in una linea di proposta simile a quella di Michel de Certeau, il quale chiedeva di rinunciare agli spazi sociali propri del cristianesimo per abbracciare l'opzione mistica. Essa propone un'esperienza più vitale, il cui simbolo non è lo spazio dominato, ma la linea tracciata in mezzo alla vita della gente, che evoca un al di là senza imporre una presenza costante¹¹.

In questo contesto Taylor valorizza i sacramenti come momenti festivi di trascendenza che superano le regole depersonalizzanti della modernità. I sacramenti potrebbero essere il luogo adeguato per un recupero del senso religioso del corpo, dimenticato durante l'epoca

⁸ Cf. TAYLOR, *A Secular Age*, op. cit., p. 487.

⁹ Cf. *ibid.*, p. 535; il fenomeno è collegato a ciò che si è chiamato anche "minimal religion", per descrivere la situazione del cristianesimo in Russia dopo la caduta del muro.

¹⁰ Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid 1914, p. 130, tr. it. *Meditazioni del Chisciotte*, Guida, Napoli 2000.

¹¹ Cf. M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Seuil, Paris 1987.

moderna. Da questo punto di vista il filosofo canadese pensa che la connessione tra i sacramenti e il modo di vita cristiano, che la Chiesa ha mantenuto fino ad adesso, debba essere relativizzata¹².

Potremo dire che i due momenti della mobilitazione e dell'autenticità si possono leggere alla luce di due sensi possibili dell'iniziazione. Iniziazione può comprendersi, in primo luogo, a partire dalla connessione con il culto misterico, come l'accadere di un evento straordinario a cui l'iniziato si sottopone per uscirne trasformato, diventando membro di una comunità e capace di un nuovo rapporto con il divino. Ma la parola "iniziazione" può comprendersi anche, in un senso più ampio, a partire dai riti di passaggio che segnano l'introduzione nella vita sociale e nelle sue diverse tappe¹³. In questo senso i riti, lungi dal separare la persona dalla sua vita quotidiana, costituiscono un elemento essenziale per l'andamento della società.

È interessante segnalare che, se seguiamo l'analisi di Taylor, ambedue i significati di "iniziazione" possono trovare risonanza all'interno della società contemporanea. Continua a trovarsi, da un lato, una visione funzionalistica della religione, che la vede come inserimento nella società attraverso diversi riti di passaggio; questo inserimento, per il pensiero illuministico, significa la maturazione di un'identità autonoma, che poi assume anche un ruolo di vantaggio sociale¹⁴. D'altro lato, nella post-modernità del soggetto autentico, che raggiunge la sua identità nell'autoespressione libera della sua intimità, torna di moda l'impiego del termine "iniziazione" nel senso della terminologia misterica, che vede l'iniziazione come evento mistico. Il momento dell'iniziazione "sociale" resterebbe oggi in secondo piano e prenderebbe forza il momento misterico che, nel contesto moderno ugualitario, non sarebbe limitato a pochi scelti, ma aperto a tutti. Negli estremi di questi due usi del termine "iniziazione" si potrebbero scoprire le due tendenze che Papa Francesco ha descritto come "neo-gnosticismo" e "neo-pelagianesimo", e la cui portata dottrinale è stata riassunta nel documento della Congregazione per la Dottrina della Fede *Placuit Deo*.

¹² Cf. TAYLOR, *A Secular Age*, op. cit., p. 504.

¹³ Cf. B. FISHER, *Initiation*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Auflage, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2006, V, pp. 495-496. Sui riti di passaggio, cf.: A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris 1909; M. ELIADE, *Birth and Rebirth. The Religious Meaning of Initiation in Human Culture*, New York 1958.

¹⁴ Cf. A. C. MACINTYRE, *The Idea of an Educated Public*, in G. Haydon (ed.) *Education and Values*, University of London, London 1987, pp. 15-36.

Cosa dire dell'analisi di Taylor? Da una parte egli ci aiuta a vedere che non siamo più nell'età in cui *l'iniziazione era sinonimo della socializzazione*, e che corrisponderebbe all'*Ancien Régime*. D'altra parte, mi sembrano evidenti i problemi di una semplice "via autentica", che recuperi l'esperienza dell'individuo, ma al prezzo della sua irrilevanza per sostenere un tessuto comunitario. Questa via porterebbe ad una "religione di bassa intensità", capace di arrivare più velocemente a più persone, ma al prezzo di diminuire la pretesa di verità per il pensiero e per l'agire umano, il che sembra incompatibile con la fede in colui che ha detto: "Io sono la verità"¹⁵.

Questo significa che si debba tornare all'età della mobilitazione? Ma non è questa un'età ormai tramontata, dato che le forme di vita sociale sono sempre più in contrasto con le forme comunitarie dell'esistenza cristiana? Non è inevitabile abbandonare l'intento di generare cultura cristiana per coltivare la spiritualità senza spazi di presenza sociale?

In seguito voglio proporre una "via media" che parta proprio dal principio sacramentale. I sacramenti, infatti, secondo la visione cristiana più originaria e feconda, non possono ridursi a celebrazione festiva dell'autenticità del singolo. Essi portano con sé un ordine di rapporti concreti in cui siamo invitati ad entrare. Questo implica che la Chiesa, che nasce dai sacramenti, sempre avrà uno spazio relazionale minimo di presenza visibile sociale. Questo spazio sacramentale è allo stesso tempo personale, perché radicato nella carne, e sociale, perché la carne è il luogo del rapporto dell'uomo con il suo mondo e con gli altri. Così si potrà valorizzare, come fa Taylor, il ritorno al corpo, ma per scoprire in questo corpo l'ordine primigenio dei rapporti che permette alla persona di fiorire. Grazie a quest'ordine, il "Vangelo del corpo" avrà sempre un riferimento alla verità. La risposta al mondo secolarizzato non è, dunque, né la rinuncia "autentica" ad ogni spazio, né la ricerca "mobilizzante" di occupare direttamente spazi d'influsso politico, giuridico o economico. Si tratta, piuttosto, da una parte, di identificare il centro irrinunciabile di ogni spazio ecclesiale, vale a dire il corpo relazionale dei credenti che nasce nei sacramenti e, d'altra parte, di coltivare questo spazio perché diventi dimora abitabile per l'uomo. Vedremo in seguito questi due momenti che chiameremo "iniziare al corpo" e "iniziare la cultura".

¹⁵ Cf. L. DIOTALLEVI, *Più piccolo, più religioso, meno rilevante. Com'è cambiato il cattolicesimo italiano negli ultimi 40 anni*, in «Vita e Pensiero», 96 (2015), pp. 771-784.

2. L'iniziazione sacramentale come iniziazione ad un corpo relazionale

Torniamo alla domanda su san Giustino Martire che avevamo lasciato in sospeso. Giustino vuole prendere le distanze dall'iniziazione misterica ed avvicinarsi alla posizione dei filosofi. Ecco perché egli sottolinea che il battesimo è un'illuminazione, e quindi un modo di accesso a quella verità ricercata dai filosofi. Il racconto dell'iniziazione appare in un contesto dove il Martire insiste sulla conoscenza di sé stesso come peccatore redento e su Dio come Creatore che è Padre, Figlio e Spirito. Ma a questo punto, come dicevamo sopra, resta aperta al filosofo una domanda: perché ci sarebbe bisogno di una tale iniziazione? Non basterebbe dire che essa è solo un elemento funzionale e, quindi, può essere facilmente sostituita da un'altra cosa?

La necessità dei riti cristiani è dovuta, risponde Giustino, al nuovo modo di accesso alla verità che si rende possibile a partire dall'Incarnazione del Logos. Il battesimo è, infatti, una nuova nascita che elimina gli effetti negativi della nostra prima nascita nel corpo, segnata dalla necessità e dall'ignoranza¹⁶. È questa nuova nascita del cristiano a donargli una sorta di nuovo corpo, così che egli si renda adatto alla libertà e alla conoscenza. L'Eucaristia, da parte sua, consiste nell'assimilazione del fedele al corpo risorto di Cristo, Logos incarnato, per mezzo di un cibo corporale¹⁷. Il corpo, attraverso il mangiare, riceve il Logos o Parola, affinché possiamo esprimere il nostro ringraziamento al Padre ed assimilare nei nostri corpi la sua immortalità. In conclusione, il Martire, parlando a partire da esperienze corporali, sostiene che il nuovo modo di rapporto con Dio che si apre al cristiano tocca in modo singolare precisamente il suo corpo¹⁸.

Una visione simile sul culto cristiano si potrebbe scoprire nella *Lettera a Diogneto*, nella teologia della carne di sant'Ilario di Poitiers, nei sermoni di san Leone Magno, nella visione del culto tratteggiata da sant'Agostino nel *De civitate Dei*, oppure nella sintesi sacramentale tomista, che vede i sacramenti come strumenti al servizio dell'Incarnazione¹⁹. In realtà si tratta di un dato fermo e costante della

¹⁶ Cf. GIUSTINO, *IApol.*, 61,9.

¹⁷ Cf. GIUSTINO, *IApol.*, 66.

¹⁸ Sull'epistemologia "corporale" di san Giustino, cf. J. J. AYÁN, *Antropología de San Justino*, Santiago de Compostela - Córdoba 1988; A. D'ANNA, *Pseudo-Giustino. Sulla Resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, Queriniana, Brescia 2001.

¹⁹ Per un'analisi più approfondita, cf. J. GRANADOS, *Tratado de sacramentología general*,

tradizione, che ci invita a vedere l'iniziazione alla luce della nostra incorporazione a Cristo e, quindi, alla luce dell'Eucaristia come sacramento del corpo di Cristo e del Battesimo come nascita a quel corpo eucaristico²⁰. L'iniziazione cristiana è un'iniziazione corporale, ovvero, un'iniziazione ad un modo concreto di vivere il corpo secondo la misura del corpo di Gesù.

Ricordiamo che quando si parla qui di "corpo" si comprende, in senso biblico e patristico, l'apertura relazionale originaria della persona. Il corpo è la prima forma della nostra presenza al mondo e della nostra appartenenza ad esso. Questo è vero in modo particolare della presenza ed appartenenza ad altre persone. C'è, infatti, una sintonia tra il modo di vivere il corpo e il modo di vivere i rapporti intrecciati nel corpo, a cominciare dai rapporti familiari. Così, dire "mio corpo" è possibile in modo analogo a come si può dire "mio padre o madre", "mio figlio", "mio fratello". Si tratta di un "mio" particolare, in quanto esige il riconoscimento di una reciprocità. Pronunciare questo "mio" implica la nostra apertura ad essere il "mio" di un altro, legandoci a lui come egli si lega a noi. Ebbene questa stessa dinamica accade riguardo al nostro corpo: l'accettazione della propria corporalità implica l'accettazione di una appartenenza radicale al mondo e agli altri. Ecco perché esistere nel corpo ed esistere in modo relazionale sono strettamente legati. Pensiamo alla filiazione, dove si collega l'esperienza di avere un corpo all'esperienza del rapporto con i genitori, a cui il corpo ci unisce. L'accettazione del rapporto filiale è concomitante all'accettazione della propria corporalità.

In questa luce si può comprendere l'iniziazione cristiana come iniziazione ad una nuova corporalità. L'iniziazione è necessaria, direbbe Giustino ai suoi interlocutori filosofi, perché l'accesso alla verità e al bene divini, che i filosofi cercano, richiede una trasformazione radicale del nostro modo originario di vivere nel mondo, radicato nella nostra corporalità. Per vedere la verità e per agire bene non è sufficiente un raggio nuovo di luce oppure una spinta in più al nostro agire, ma c'è bisogno di cambiare "posto", vale a dire, di abbandonare il luogo da dove cerchiamo a tentoni la luce e di passare ad abitare quell'altro spazio dove la verità ha voluto manifestarsi. La metafora del "luogo" è pertinente, in quanto il corpo è il luogo più originario e radicale dell'appartenenza al mondo. In

BAC, Madrid 2017.

²⁰ Cf. P. CASPANI, *La pertinenza teologica della nozione di iniziazione cristiana*, Dissertatio. Series Mediolanensis, 7, Glossa, Milano 1999.

quanto questo nuovo spazio del corpo è costitutiva per la nostra identità relazionale, può dirsi che l'iniziazione cristiana non presuppone il soggetto che deve essere iniziato, ma lo genera come creatura nuova (cf. 2 Cor 5,17). In altre parole, "iniziare" significa stabilire una nuova presenza corporale al mondo, agli altri, a Dio, che rende possibile vivere secondo il modo di vita inaugurato da Gesù. In altre parole, l'iniziato s'istaura all'interno della rete dei rapporti corporali vissuti da Gesù, il Figlio di Dio fatto carne. Nel battesimo, "corpus regenerati fit caro crucifixi", come dice succintamente san Leone Magno²¹.

Proprio perché questo nuovo spazio si trova nel corpo, fatto di terra, esso non consiste nell'accesso ad un mondo superiore, allontanato dal percorso comune, condiviso dalla realtà creata. La nuova corporalità assumerà, di fatto, le coordinate creaturali di ogni esperienza umana, per portarne una misura nuova. Il cambiamento di luogo che l'iniziazione rende possibile è in realtà un ritorno al luogo più originario dell'identità personale. Ecco perché il matrimonio, luogo primigenio di rapporti corporali, potrà essere integrato in quella costellazione del corpo di Gesù che è il corpo eucaristico. La sacramentalità del matrimonio, la cui consapevolezza è maturata nella Chiesa nel tempo, deriva direttamente dal fatto che la nuova carne che Cristo dona ai cristiani non è aliena alla carne relazionale che Dio ha istaurato nella creazione. Questo riferimento del corpo nuovo sacramentale al corpo delle nostre esperienze originarie e quotidiane, spiega che il martire Speratus potesse testimoniare davanti al proconsole Saturnino che il cristianesimo conteneva un mistero di semplicità, "mysterium simplicitatis"²².

L'iniziazione al Dio che si mostra nel nostro corpo inviando il suo Figlio è, dunque, iniziazione al Dio Creatore. L'iniziazione significa, in questa luce, ritorno alla struttura originaria del corpo e, dunque, possibilità di accettazione radicale della nostra carne. Così la fede nel Creatore non implica, come ha immaginato l'ateismo moderno, una fuga dal mondo che dimentica il concreto della vita, ma proprio il contrario. Solo accettando il rapporto del corpo con il Creatore è possibile accogliere integralmente la nostra corporalità, perché solo il Creatore può assicurare che il linguaggio del corpo sia pieno di senso. Possiamo dire che, se il sogno è auto-proiezione del soggetto nella sua solitudine, allora il corpo, in quanto ci

²¹ *Sermo* LXIII (CCL 138 A, 114).

²² Cf. *Passio Sanctorum Scillitanorum* 4, H. Musurillo [ed.], *The Acts of the Christian Martyrs*, Clarendon Press, Oxford 1972, p. 86.

apre al mondo comune e condiviso, ci permette di svegliarci dal sonno. L'iniziazione è, sotto questo punto di vista, iniziazione alla realtà.

Tutto questo spiega perché l'immagine più sovente adoperata dai Padri per parlare dell'iniziazione sia quella della nascita del figlio in una famiglia. Nel momento di nascere si riceve un'istallazione relazionale nel mondo che determina la nostra identità e che ci accompagnerà lungo la vita, sostenendo la nostra capacità di conoscenza e amore. In modo analogo il sacramento dispiega uno spazio nuovo di appartenenza, determinato dalla presenza di Cristo, il quale rende più profondi e più fecondi i nostri rapporti.

Nell'esperienza di "iniziare al corpo" prende un rilievo nuovo, in un mondo che cerca di scappare, quello che Taylor ha chiamato la disincarnazione ("*excarnation*") propria del processo religioso moderno. Troviamo oggi un grande interesse al corpo, unito paradossalmente ad un processo in cui la corporalità sta perdendo la sua capacità di stabilire rapporti. Il fenomeno culturale del "tattoo" parla di questa nostalgia di appartenenza che è mediata proprio dalla corporalità. È sconvolgente la testimonianza di donne che decidono di farsi tatuare proprio al momento del divorzio, per simbolizzare il rifiuto del marito come possessore del loro corpo²³. Il corpo si vede adesso come luogo di espressione autentica del sé, e non di appartenenza e ricettività originaria²⁴. L'iniziazione è il ricupero di questo linguaggio originario della corporalità, oggi abbandonato.

Possiamo ricordare a questo riguardo un racconto breve di Flannery O'Connor, "Parker's Back"²⁵. Il protagonista, abitante del Sud degli Stati Uniti, vede la propria vita come realtà noiosa e ripetitiva. C'è solo una cosa che lo ha ispirato nella sua esistenza: la visione, quando era bambino, di un uomo completamente tatuato. Si trattava di un corpo affascinante e attraente, che gli ha fatto capire la grandezza della vita e il suo mistero. Da quel momento in poi cercherà di tatuare il proprio corpo e, con ogni nuovo tatuaggio, raggiungerà un momento di pace e di energia, che presto, però, si estinguerà. In un momento di grande crisi Parker, cercando di attirare l'amore di sua moglie, molto religiosa, decide di tatuare un'immagine di Gesù nell'unico luogo ormai libero del suo corpo: la schiena. La schiena

²³ Cf. C. R. SANDERS - D. A. VAIL, *Customizing the Body. The Art and Culture of Tattooing*, Temple University Press, 2008, p. 43.

²⁴ Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, cap. X.

²⁵ Cf. A. BLEIKASTEN, *Writing on the Flesh. Tattoos and Taboos*, in «Parker's Back. The Southern Literary Journal» 14 (1982), pp. 8-18.

rappresenta il corpo nella sua dimensione nascosta, non controllabile dalla visione dell'uomo. È il corpo come originaria passività in cui si riceve il tocco divino. Proprio lì, sulla schiena, Parker riceve il volto di Gesù tatuato, un volto che lo guarda con occhi penetranti, un volto che - Parker capisce - non può che essere obbedito. Da questo volto inciso sulla sua carne, Parker sarà in grado di pronunciare di nuovo il suo nome, un nome biblico, recuperando così la sua identità. Alla fine sua moglie, di fede protestante, lo chiamerà idolatra, per aver voluto farsi un'immagine di Dio. Ella non capisce che Parker ha scelto, in realtà, quel luogo preciso dove l'immagine può essere iscritta senza paura d'idolatria, vale a dire, il corpo in quanto modellato dalle mani del Creatore.

Possiamo identificare questo nuovo corpo ricevuto dal cristiano con il carattere sacramentale che il battesimo imprime nel fedele. Il *carattere* corrisponde allora con la struttura relazionale originaria che si riceve quando nasciamo e che è la base del nostro agire nel mondo. È eloquente a questo riguardo l'immagine patristica della "sfragis" usata per indicare, non solo il segno della croce, ma anche il sigillo permanente che differenzia i cristiani dagli altri uomini²⁶.

L'iniziazione è, allora, l'apertura di uno spazio nuovo di radicamento nel mondo, che possiamo chiamare spazio simbolico, perché apre la persona al di là di sé, fino al contatto con Dio. È importante aggiungere che questo spazio simbolico è uno spazio dinamico, che matura nel tempo, in modo simile a come lo spazio dell'amore coniugale matura verso l'accoglienza del figlio. L'ordine relazionale inaugurato dal Risorto, infatti, è, da una parte, riconoscimento dell'amore fondante del Padre e, dall'altra, tensione verso la risurrezione e la gloria. Il simbolismo sacramentale è, in questa luce, un simbolismo generativo, in cui il "di più" simbolico accade nella pazienza del tempo, secondo il ritmo della crescita del seme. Ecco perché iniziare è anche iniziare ad una storia, vale a dire, accogliere "quei gesti attraverso i quali impariamo la storia di Dio e della volontà di Dio per noi"²⁷.

In questa visione dinamica prende importanza la *mistagogia*. Proprio perché si tratta di iniziare ad una vita nuova, l'educazione a questa vita non può venire solo prima della vita. Il dono ricevuto può conoscersi e può

²⁶ Cf. J. DANIELOU, *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Cerf, Paris 1951, cap. III.

²⁷ Cf. S. HAUERWAS, *The Gesture of a Truthful Story*, in «Theology Today» 42 (1985), pp. 181-185.

svilupparsi solo una volta che si è partecipi di questo dono. La mistagogia come accompagnamento che segue al sacramento è essenziale affinché il sacramento possa fiorire. Da questo punto di vista i sacramenti sono più punti d'inizio che punti di arrivo. Prenderebbe senso, in un tale contesto, l'anticipazione dell'età della Cresima, in quanto permetterebbe l'accompagnamento del dono lungo il processo educativo.

A partire da quest'iniziazione al corpo, trova anche il suo posto adeguato la catechesi sulla dottrina cristiana. Essa si deve comprendere come ricordo dell'ordine dei rapporti iscritti nel corpo, secondo una sorta di "architettura della carne". È questa la ragione per cui ogni sacramento contiene delle parole, necessarie per eliminare l'ambiguità del segno corporale, rivolgendolo verso Gesù. In questo modo si comprende che non c'è dottrina cristiana che non tocchi direttamente la carne, vale a dire, che non possa tradursi in un modo concreto di vivere nella carne. La dottrina, lungi dall'allontanare dallo spazio concreto del corpo, contiene la disposizione di questo spazio in modo che diventi uno spazio fecondo.

A questo sembra riferirsi san Paolo quando dice che i battezzati hanno "obbedito di cuore a quella forma di dottrina che gli è stata trasmessa" (Rom 6,17). Tale forma dell'insegnamento altro non è che l'ordine di rapporti propri del corpo di Cristo, confessato nel *kerygma* evangelico sulla morte e risurrezione del Figlio di Dio incarnato, e assunto dal credente come forma della propria vita. Confessando quell'ordine dei rapporti corporali, il cristiano confessa di volerlo accogliere nella sua vita, e incomincia un cammino di assimilazione affettiva per agire sempre più in consonanza con la forma di vita di Cristo.

Mi separo in questo punto dalla prospettiva di Taylor, che consigliava di far cadere l'unità tra la pratica sacramentale e il modo concreto di vita secondo la fede. Al contrario, solo la custodia di questo vincolo tra il sacramento e la forma di vita cristiana, assicura che accogliamo la totalità del nostro corpo nella sua dimensione relazionale, di apertura all'altro e di comunione con lui. È vero che in questo modo l'iniziazione del corpo, così vicina alla mentalità dei nostri contemporanei nella loro ricerca di un luogo abitabile, contiene anche un messaggio di scandalo, in quanto propone un modo di vivere il corpo che non è segnato dall'espressività del soggetto autentico, ma dall'apertura del soggetto relazionale all'appartenenza e alla comunione.

Questo modo di comprendere l'iniziazione come iniziazione ad un corpo nuovo si deve specificare per i diversi sacramenti. Il Battesimo implica l'incorporazione ai rapporti eucaristici in quanto imprime

nell'iniziato la capacità di essere accolto nella rete relazionale del Corpo di Cristo. La Cresima, da parte sua, suppone un momento attivo nella generazione dello spazio cristiano. Il cresimato, una volta che è stato accolto tramite il battesimo nella rete di rapporti eucaristici, può estendere nuovi spazi relazionali, sia nella Chiesa che nella società²⁸. Il concetto d'iniziazione, d'altra parte, può anche ampliarsi alla Penitenza, in quanto essa è ritorno alle coordinate relazionali contenute nel carattere battesimale²⁹.

La persona è iniziata soltanto, infatti, quando conosce come ritornare allo spazio originario di appartenenza. La possibilità di ideare percorsi penitenziali, simili ad un catecumenato, è il modo di gestire la situazione di quei battezzati che non sono stati vitalmente iniziati nella fede, e che Joseph Ratzinger chiamava "i nuovi pagani"³⁰.

La prospettiva dell'iniziazione come "iniziazione al corpo" tocca una preoccupazione centrale dell'uomo contemporaneo e, allo stesso tempo, presenta una grande sfida. Infatti, se l'iniziazione allo spazio sacramentale è iniziazione ad un insieme di rapporti radicati nel corpo, allora non esiste un'iniziazione individuale. Ogni volta che un fratello è iniziato, qualcosa di me, qualcosa dell'intera Chiesa, è anche iniziato.

Viceversa, per iniziare un solo catecumeno c'è bisogno dell'iniziazione di un'intera rete di rapporti. Ma non è proprio questa rete di rapporti cristiani che è scomparsa nel panorama postmoderno? Come iniziare ad un corpo abitabile nella società dei "non luoghi"?³¹ Come introdurre in un corpo narrativo nell'epoca in cui "il futuro non può cominciare"?³² Non è allora un compito essenziale l'iniziazione di una cultura sacramentale?

²⁸ Sull'ordine dell'iniziazione, cf. P. CASPANI, *Ordine tradizionale dei sacramenti dell'iniziazione cristiana?*, in «ScC» 143 (2015), pp. 573-597; H. BOURGEOIS, *La place de la confirmation dans l'initiation chrétienne*, in «Nouvelle Revue Théologique» 115 (1993), pp. 516-542, in particolare p. 524; ambedue segnalano che non esiste un ordine unico originario dell'iniziazione.

²⁹ Sull'influsso dei riti penitenziali nell'iniziazione, specialmente nella cresima, cf. BOURGEOIS, *La place de la confirmation*, op. cit., pp. 524-525.

³⁰ Cf. J. RATZINGER, *Die neuen Heiden und die Kirche*, in «Hochland» 51 (1958/59), pp. 1-11.

³¹ Cf. M. AUGÉ, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris 1992.

³² Cf. N. LUHMANN, *The Future Cannot Begin. Temporal Structures in Modern Society*, in «Social Research» 43 (1976), pp. 130-152.

3. Iniziare la cultura sacramentale

Da ciò che abbiamo detto se ne deduce una conseguenza importante. La Chiesa non può “iniziare” i cristiani senza “iniziare” a un modo di vivere i rapporti concreti e di raccontare una storia comune. Questo significa che l’iniziazione è da comprendersi anche come “iniziazione di una cultura”, vale a dire, di una forma di vita comunitaria, articolata nel tempo, che permette lo sviluppo eccellente della persona. Solo in questo modo si potrà generare il soggetto cristiano, con nuovi affetti e nuovi desideri secondo la misura di Cristo.

Questo rapporto tra l’iniziazione e l’edificazione ecclesiale è testimoniato nella prima lettera di Pietro. In essa il battesimo si presenta come rigenerazione o nuova nascita che ci rende figli di Dio Padre in Gesù (cf. 1Pt 1,23). Il cristiano è visto come un bambino appena nato che cerca il latte non corrotto, con un accenno probabile all’Eucaristia (cf. 1Pt 2,2)³³. Ebbene, a queste immagini d’iniziazione si accosta subito quella delle pietre vive, che entrano a far parte di un’edificazione (1Pt 2,5). Quale legame esiste tra queste due immagini: nascita ed edificazione? Esso è facile da cogliere se si vede l’edificazione come edificazione di una dimora, a cui siamo introdotti nel battesimo. Il battesimo ci porta una nuova vita in quanto ci permette di abitare, come pietre vive, nella dimora del corpo di Cristo. Inoltre, Pietro vede questi rapporti come un modo di contribuire all’ordine sociale (cf. 1Pt 2,12ss), anche se la loro dinamica supera radicalmente quest’ordine. Quale è il rapporto tra la cultura sacramentale e il suo influsso nella società?

La cultura generata nella Chiesa poggia su una struttura primordiale, stabilita dai sacramenti. Essi sono come l’utero in cui la Chiesa genera il soggetto e poi lo rigenera, un utero simbolizzato nell’acqua battesimale che introduce nell’assemblea eucaristica.

Inoltre, proprio in quanto il sacramento si radica nel corpo e nella vita dei battezzati, esso inizia anche un modo concreto di vivere i rapporti e di narrare la propria storia che si estende al di là del sacramento. La cura dell’iniziazione diventa per la Chiesa, non cura dell’individuo isolato che matura nella fede, ma cura dei rapporti nuovi in cui il battezzato

³³ Per l’esegesi eucaristica di questo passaggio, cf. J. BETZ, *Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristliche Zeit*, in «Zeitschrift für katholische Theologie» 106 (1984), pp. 1-25, 167-185.

incomincia a vivere, il che vuol dire cura di un modo concreto di vita comune.

È interessante a questo riguardo la posizione di Jean Danielou nella sua risposta adeguata alla secolarizzazione³⁴. Il teologo francese non accettava la possibilità di un ritorno ad un cristianesimo di piccoli gruppi minoritari.

Egli insisteva che era impossibile rinunciare al mantenimento di un popolo cristiano, perché senza di esso il cristianesimo resterebbe ridotto ad un fenomeno elitista, riservato agli eroi. Si potrebbe dire che senza popolo cristiano non ci sono “classi medie della santità”, usando l’espressione di Joseph Malègue echeggiata da Papa Francesco nella sua esortazione *Gaudete et exsultate*³⁵. Danielou mostra, infatti, come la Chiesa ha sempre cercato di impiantare una cultura cristiana, e che questo è stato considerato un momento necessario della sua opera evangelizzatrice.

L’iniziazione cristiana sarà possibile solo se esiste una rete viva di relazioni a cui possa essere iniziata la persona. Allo stesso modo in cui c’è bisogno di un paese per educare un bambino, così anche per iniziare un cristiano.

La tesi di Danielou va, però, specificata, come ho cercato di fare in queste pagine, sottolineando che la cultura basilare della Chiesa è quella sacramentale. Quali sono i rapporti a partire dai quali è possibile “iniziare” la cultura in senso più ampio? Essi si trovano proprio nell’Eucaristia, come sacramento fondamentale che genera la Chiesa. Se l’iniziazione di ogni cristiano implica la ricezione del carattere come nuovo corpo, può dirsi che l’iniziazione della cultura cristiana nasce del “carattere” impresso dall’Eucaristia nell’intera Chiesa. L’Eucaristia, infatti, contiene il modo comunitario di agire e il racconto fondatore a partire dai quali esiste la Chiesa. L’Eucaristia offre così lo stampo per l’iniziazione di una cultura cristiana.

Mi soffermo qui di seguito su tre ambiti nei quali questa iniziazione della cultura è particolarmente necessaria: la famiglia, la scuola, e la rigenerazione della società individualista moderna.

³⁴ Cf. J. DANIELOU, “¿Pequeño rebaño o gran pueblo?”, in J. DANIELOU - C. POZO, *Iglesia y secularización*, Madrid 1973, pp. 23-41.

³⁵ Cf. *Gaudete et Exsultate* 7; il riferimento è a *Pierres noires. Les classes moyennes du Salut*, Paris 1958.

a) *Famiglia e iniziazione della cultura*

Si deve segnalare *in primis* l'importanza del sacramento del matrimonio e delle esperienze familiari per una iniziazione della cultura. Il fatto che il matrimonio appartenga al settenario implica, da una parte, l'espansione dei sacramenti al di là del singolo: ci si sposa in due per diventare poi comunità familiare. Il matrimonio testimonia, inoltre, come l'economia sacramentale è chiamata ad assumere il sostrato creaturale e la vocazione sociale dell'uomo. Nel matrimonio si contengono, dunque, le esperienze fondamentali che permettono di cogliere la logica relazionale dei sacramenti e la necessità del confronto tra i sacramenti e la vita creaturale e sociale della persona. In altre parole, il matrimonio assicura il nesso tra i sacramenti e la generazione di una cultura.

La dimensione familiare dei sacramenti è presente, infatti, dall'inizio della Chiesa, se pensiamo alla descrizione neotestamentaria del battesimo di tutta la casa (Atti 16,15; 16,31-33; 18,8)³⁶. Il battesimo dei bambini non è, dunque, l'eccezione riguardo alla norma dell'iniziazione degli adulti, ma piuttosto diventa la norma, almeno nella seconda generazione cristiana, quando il processo di iniziazione si è completato con l'iniziazione della cultura più originaria, nella famiglia. Papa Francesco ha sottolineato questa connessione tra la struttura del Battesimo e il Battesimo dei bambini:

La struttura del Battesimo, la sua configurazione come rinascita, in cui riceviamo un nuovo nome e una nuova vita, ci aiuta a capire il senso e l'importanza del Battesimo dei bambini. Il bambino non è capace di un atto libero che accolga la fede, non può confessarla ancora da solo, e proprio per questo essa è confessata dai suoi genitori e dai padrini in suo nome. La fede è vissuta all'interno della comunità della Chiesa, è inserita in un "noi" comune. Così, il bambino può essere sostenuto da altri, dai suoi genitori e padrini, e può essere accolto nella loro fede, che è la fede della Chiesa, simbolizzata dalla luce che il padre attinge dal cero nella liturgia battesimale (*Lumen Fidei* 43).

Famiglia e iniziazione cristiana si vedono così strettamente collegate. Da questo punto di vista si comprende l'insistenza di Papa

³⁶ Cf. J. JEREMIAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1958.

Francesco sul catecumenato matrimoniale³⁷. La sua affermazione può essere capita in un senso debole, come sinonimo di “preparazione adeguata al matrimonio”. È possibile, tuttavia, un senso forte della formula, che comprende la preparazione al matrimonio come una sorta di iniziazione definitiva. Dal punto di vista dell’iniziazione al corpo, che abbiamo sottolineato prima, si tratterebbe dell’“iniziazione all’*una caro*” o al “corpo coniugale e familiare” in Cristo. Il matrimonio appartiene, così, al processo globale di iniziazione, nel momento in cui si costituisce come luogo di riferimento per l’iniziazione dei bambini alla fede.

b) “*Iniziare*” la scuola

La famiglia, come luogo primario di educazione alla fede, deve contare anche nell’aiuto della scuola. L’istruzione nella fede non può succedere al margine dell’impegno educativo, ma deve essere collegato con esso, ispirando le sue diverse forme. Altrimenti il processo d’iniziazione cristiana resterebbe scollegato dai modi correnti di maturazione dell’umano e di introduzione nella cultura. Solo nell’incrocio fecondo di parrocchia - famiglia - scuola è possibile l’iniziazione integrale alla fede e la sua trasmissione effettiva.

Ecco perché la stessa scuola ha bisogno di essere “iniziata”. Ricordiamo che nella Chiesa primitiva è stata subito coltivata la “*paideia* cristiana”, che cercava di collegarsi al grande impegno della cultura educativa greca³⁸. Se la *paideia* antica consisteva nell’introduzione della persona nelle forme comuni di agire che rendevano possibile la vita buona, i cristiani si sono interrogati sin dall’inizio sul modo in cui l’appartenenza a Cristo modifica questo processo. L’iniziazione cristiana della *paidea* è stato il modo in cui la fede cristiana ha reinventato l’impostazione dell’impegno educativo.

Questo significa che il punto di vista sacramentale è chiamato ad arricchire il modo di impostare la sfida educativa³⁹. Ad esempio,

³⁷ Cf. PAPA FRANCESCO, *Udienza ai partecipanti al Corso di formazione promosso dalla diocesi di Roma e dal Tribunale della Rota Romana*, 27 Settembre 2018.

³⁸ Cf. W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University Press, Cambridge, MS 1961; cf. P. GEMEINHARDT, *In Search of Christian Paideia Education and Conversion in Early Christian Biography*, in «Zeitschrift für Antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity» 16 (2012), pp. 88-98.

³⁹ Cf. A. MCINTYRE, *Values and Distinctive Characteristics of Teaching and Learning in Church-Related Colleges in Institutional Integrity and Values. Perspectives on United*

dall'iniziazione si comprende bene che l'educazione non è semplice sviluppo dell'autonomia, ma piuttosto crescita nella capacità di stabilire rapporti fecondi. Non si educa ad essere indipendenti, ma piuttosto alla riconoscenza della dipendenza mutua e ad assumere protagonismo all'interno di una storia condivisa, generando quel soggetto che Ricoeur chiama "le soi mandaté"⁴⁰.

È necessario, dunque, superare un modo di comprendere l'iniziazione a partire dalle forme secolarizzate dell'educazione moderna. Questo influsso si osserva, ad esempio, nella presentazione della Cresima come momento in cui il giovane assume, a partire dalla sua individualità, quello che altri hanno fatto a nome suo nel Battesimo. La Cresima, invece, ha un forte senso ecclesiale, come mostra il riferimento al vescovo. Essere confermato significa maturare diventando capace di integrarsi nella comunità, diventando protagonisti nel generare ulteriori spazi relazionali.

c) *Iniziare minoranze creative nella cultura postmoderna*

La Chiesa ha compreso sempre la sua missione, non solo come impegno riguardo al bene degli individui, ma come influsso sulla cultura che abitano gli uomini. Ricordiamo a questo riguardo sant'Agostino, il quale ha descritto il rapporto tra la città dell'uomo e la città di Dio, non solo come quello tra due tipi di uomini, ma come due modi di abitare il mondo, vale a dire, due culture che, nel tempo presente, s'incrociano continuamente tra di loro, pur rimanendo chiaramente distinte.

Quello che Agostino non ha previsto nel suo *De civitate Dei* è stato il lungo percorso della Chiesa medievale fino all'inizio della Modernità, in cui la cultura cristiana è riuscita a dare forma anche alle forme più basilari dell'abitare comune degli uomini. Il vescovo d'Ippona comprendeva, sì, la necessità che i cristiani beneficiassero della società in cui vivevano (come gli ebrei, che avevano portato con loro i tesori dell'Egitto), ma non ha immaginato che il modo di perseguire i fini propri della convivenza terrena potesse essere ispirato radicalmente dal Vangelo. Il Medioevo cristiano ha cercato di portare avanti un'iniziazione della cultura come influsso benefico del Vangelo sulle forme correnti di vita

Methodist Higher Education, Division of Higher Education - Board of Higher Education and Ministry, Nashville TN 1989, pp. 12-35.

⁴⁰ P. RICOEUR, "Le soi 'mandaté'. O my prophetic soul!", in *Amour et justice*, Points, Paris 2008, pp. 75-110.

degli uomini. Si è riusciti così, in buona misura, ad inventare, a partire dal Vangelo, modi comuni di operare che permettessero di coltivare la pienezza umana.

I cambiamenti dell'epoca moderna possono vedersi come la riapparizione del rapporto tra le due città descritto da Agostino, il che conferisce alla sua opera un'attualità nuova. La differenza con il tempo di Agostino è, da una parte, l'esistenza di residui dell'identità cristiana nelle società moderne, anche se tante volte sono residui segnati da ambiguità⁴¹; e, dall'altra, la presenza di forme estreme di dis-incarnazione che non esistevano nel tempo pre-moderno. Possiamo dire, infatti, che l'eliminazione odierna dei riferimenti familiari basilari, con proposte di modelli alternativi di famiglia senza nessun *princeps analogatum*, porta il più vicino possibile ad una "diaspora ecclesiale", simile a quella sperimentata da Israele dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme. Siccome la diaspora per Israele era l'espulsione dalla terra promessa, la diaspora della Chiesa, popolo che ha come terra promessa il corpo di Cristo, cerca di accadere nella forma di un esilio dal corpo, come lo propone l'ideologia dominante.

Questa dis-incarnazione dell'ambiente contemporaneo rende più urgente il compito di iniziare la cultura. Non basta oggi comprendere l'iniziazione come l'assegnazione di un luogo in una dimora ormai abitabile, poiché ciò che manca, nella società dei non-luoghi, è appunto questo tipo di dimora. E non è sufficiente comprendere i sacramenti come riti di passaggio dentro un flusso temporale ormai strutturato, perché quello che manca oggi è appunto il tessuto temporale di base sul quale raccontare la vita. L'iniziazione è chiamata ad iniziare uno spazio e un tempo sacramentali che siano capaci di integrare in sé, giudicandole e trasformandole, le altre forme del vivere lo spazio e il tempo proprie della società contemporanea. La sfida dell'iniziazione consiste nell'estensione del dinamismo sacramentale per abbracciare l'intera vita della persona e della società. A questo fine è necessario creare comunità al cui interno siano possibili pratiche di vita e racconti condivisi che aiutino a percorrere insieme il tempo. Tali comunità saranno necessariamente minoranze ma, se seguono l'ispirazione sacramentale, diventeranno minoranze creative⁴².

⁴¹ Su questo argomento, cf. O. ROY, *L'Europe, est-elle chrétienne?*, Seuil, Paris 2019.

⁴² Su questo argomento, cf. J. GRANADOS, *Ghetto, masse ou minorité créative? La fécondité sacramentelle*, in «Anthropotes» 32 (2016), pp. 119-131; L. GRANADOS - I. DE RIBERA, *Minorias creativas. El fermento del cristianismo*, Monte Carmelo, Burgos 2012.

Nella sua scuola a Roma, Giustino Martire formava coloro che si avvicinavano a lui mentre “comunicava la parola della verità”⁴³, costituendo così ciò che può chiamarsi una minoranza creativa. Il suo racconto del Battesimo, con il quale abbiamo cominciato questo saggio, appartiene al suo sforzo per iniziare una cultura cristiana. Quanto importante fosse per lui quest’iniziazione della cultura è testimoniato dalle sue due grande opere rimaste. Nel *Dialogo con il giudeo Trifone* egli riconosce l’Antico Testamento come un libro cristiano, e in questo modo situa il Vangelo nelle coordinate della cultura di Israele vissuta e trasformata da Cristo. D’altra parte, la sua *Apologia* all’imperatore filosofo si può leggere come appropriazione della saggezza comune degli Antichi alla luce dell’arrivo della vera filosofia, il cristianesimo. Quale capacità di futuro aveva questa cultura sacramentale iniziata dal Martire in un tempo di grande rifiuto pubblico del cristianesimo?

Per rispondere ci aiuta il racconto del martirio di Giustino, accompagnato dai suoi discepoli. Uno di essi confessa allora come suo padre Cristo e come sua madre “la fede in lui”⁴⁴, in riferimento probabile al battesimo dove nasce il cristiano. L’immagine materna della fede battesimale ci aiuta a comprendere la capacità di futuro del modo di vita generato nei sacramenti. Se, come abbiamo detto, lo stampo della cultura sacramentale viene dall’Eucaristia, questa cultura supererà sempre le coordinate del tempo passato e presente, avendo al centro la morte di Gesù e la sua risurrezione. Vladymir Soloviov, parlando della missione dell’arte, ha detto che essa non si limita ad imitare la natura, ma che la sua missione specifica consiste nell’anticipare la forma definitiva della natura, vale a dire, far vedere la gloria della risurrezione della carne⁴⁵. L’iniziazione al corpo e l’iniziazione della cultura coincidono, dunque, nel loro destino definitivo, verso il quale la Chiesa è in pelegrinaggio.

José Granados
via Urbisaglia 11 Roma
granados@istitutogp2.it

⁴³ Cf. *Martirio di San Giustino e compagni*, n. 3, in D. RUIZ BUENO, *Actas de los mártires*, BAC, Madrid 2003, p. 313.

⁴⁴ Cf. *Martirio di San Giustino e compagni*, n. 8, in D. RUIZ BUENO, *Actas de los mártires*, op. cit., p. 314.

⁴⁵ Cf. V. S. SOLOVYOV, *The Heart of Reality: Essays on Beauty, Love, and Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2003.

Abstract

L'articolo analizza il senso dell'iniziazione cristiana nell'età postmoderna segnata dalla secolarizzazione. La proposta, a partire da un riferimento a san Giustino Martire, è quella di comprendere l'iniziazione come accesso ad una forma nuova di vivere la corporalità (ovvero la presenza relazionale della persona nel mondo) inaugurata da Gesù. In questo modo, l'iniziazione riguarda, allo stesso tempo, la singolarità della persona e la sua partecipazione relazionale al mondo. La teologia del carattere sacramentale aiuta ad articolare teoricamente il ruolo della nuova corporalità, che resta sempre legata alla corporalità creaturale, come testimonia l'appartenenza del sacramento al settenario. Inoltre, se l'iniziazione si comprende come iniziazione al corpo relazionale, è inevitabile il compito di iniziare, non solo i singoli, ma un'intera cultura, ovvero, una forma comune di vivere i rapporti e di raccontarli nel tempo. Questa cultura interessa in modo singolare la famiglia, la scuola, e la presenza dei cristiani nella società come minoranza creativa. Il punto di vista sviluppato dall'articolo permette di superare sia un interesse esclusivo nell'esperienza mistica "autentica" (cf. Charles Taylor) sia l'equivalenza, non più presente nelle nostre società secolarizzate, tra iniziazione e socializzazione.

The article explores the meaning of Christian initiation in our post-modern secularised age. The proposal, starting from a text by Saint Justin the Martyr, understands initiation as the access of the catechumen to a new form of living corporality - that is, our relational presence to the world - inaugurated by Christ. By focusing on the relational body, initiation concurrently concerns the singularity of the person and his/her participation in the world. The theology of the sacramental character helps articulate the role of this new corporality. It is of the utmost importance that the latter remains linked to creatural corporality, as witnessed by the fact that marriage is one of the sacraments of the New Law. Moreover, if initiation is understood as into a new relational body, the Church cannot avoid the task of initiating individuals as well as a whole culture, that is, a common form of living relationships and narrating their maturation in time. It is of particular interest for the development of this culture to talk about Christian family, school, and presence within the society as a

creative minority. The point of view developed by the article allows us to overcome both an exclusive interest in the “authentic” mystical experience (Charles Taylor) and the equivalence, no longer present in our secularised societies, between initiation and socialisation.

Keywords

Christian initiation, secularisation, body, sacraments, sacramental character, marriage, Justin Martyr, Charles Taylor

Parole chiave

Iniziazione cristiana, secolarizzazione, corpo, sacramenti, carattere sacramentale, matrimonio, Giustino Martire, Charles Taylor



SEZIONE “RECENSIONI”



RECENSIONI AREA LITURGICO SACRAMENTARIA

E. TUPPUTI (ed.), *Vademecum per la consulenza nella fragilità matrimoniale. Una guida per canonisti, sacerdoti e operatori di pastorale familiare*, Editrice Rotas, Barletta 2019, pp. 215, ISBN 978-88-94983-31-9, € 14,00.

Il volume che don Emanuele Tupputi, Giudice presso il Tribunale Ecclesiastico Regionale Pugliese, sottopone all'attenzione del lettore e sviluppa alcune riflessioni rivolte alla comunità ecclesiale nel suo insieme orientate alla cura delle situazioni matrimoniali ferite. Più concretamente, esso offre alcuni possibili percorsi rivolti sia agli stessi sposi in prima persona sia a tutti i battezzati che sono chiamati ad accompagnare la vita coniugale. Non si tratta di escursioni avventate, bensì di sentieri illuminati da *Amoris laetitia* e dalla carità pastorale della Chiesa. Per cogliere la posta in gioco occorre leggere il testo dall'inizio alla fine e seguirlo nella sua coerenza intrinseca.

Nel primo capitolo l'A. si incarica di "riconciliare" diritto e pastorale matrimoniale, mostrando come il primo sia al servizio della seconda e come *Amoris laetitia* abbia fatto di questo punto un nodo cruciale per la ricomprensione delle nozze. Il secondo e il terzo capitolo si occupano di fornire indicazioni pratiche per la consulenza come anche di riassumere brevemente i capi di nullità matrimoniale. Il capitolo quarto mostra invece la novità del *motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus* e la *ratio* che ha animato la riforma voluta da Papa Francesco. Il quinto capitolo analizza il matrimonio misto nel *Codice di Diritto Canonico* nelle situazioni degli ortodossi divorziati e per quello che riguarda la prassi cattolica in Italia. Nel sesto Tupputi richiama gli elementi essenziali di *Amoris laetitia* dal punto di vista di un nuovo approccio alla cura degli sposi. Segue un'appendice teorico-pratica su questioni concrete legate al primo approccio di una coppia che decidesse di avvalersi della consulenza di un tribunale ecclesiastico. Chiude il testo un'aggiornata bibliografia che segnala le principali pubblicazioni di riferimento che negli ultimi anni hanno approfondito la questione pastorale e canonica dei divorziati-risposati.

Il volume curato da Tupputi va analizzato all'interno di cinque termini fondamentali interni all'esortazione apostolica *Amoris laetitia* che chiamano in causa altrettanti nuovi paradigmi di comprensione della realtà

del matrimonio. Il primo è - appunto - «letizia», «gioia», un *refrain* del magistero di papa Francesco, manifestato del resto già in *Evangelii gaudium*, *Laudato si'*, *Gaudete et exultate*. La famiglia è un'avventura affascinante, ricca, è una fioritura a cui il Signore chiama gli sposi. Può sembrare una considerazione ovvia, ma spesso non è così. A volte, quando si parla del matrimonio, degli sposi o della vita coniugale in genere, viene più spontaneo associare i termini «responsabilità» ed «impegno», cosa che è di per sé vera perché il matrimonio è *anche* una responsabilità e *anche* un impegno. Ma primariamente esso è un progetto affascinante, in ragione del quale gli sposi si assumono alcune responsabilità. Questo significa soprattutto proporre uno stile di vita affascinante che altri vorranno imitare. È la forza dell'amore che spinge a intraprendere azioni che umanamente sarebbero difficili o impossibili.

Un'altra parola, forse la più evidente, è «complessità», che è il contrario di semplificazione o semplicismo. La famiglia è un fenomeno complesso, dunque un approccio puramente concettuale non è più adeguato. Occorre allargare lo sguardo alle «famiglie», cioè alla molteplicità di esempi di cui è fatta la realtà. Se nel capitolo primo di *Amoris laetitia* il papa richiama il salmo 128 («i tuoi figli come virgulti di ulivo»), già nel secondo riconosce che è difficile parlare in questi termini a chi ha un figlio tossicodipendente oppure in carcere.

Il terzo termine centrale è «fragilità». La famiglia è vulnerabile e occorre mettere in conto questa precarietà. Non possiamo più pensarla come un monolite di pietra o di acciaio che resisterà qualunque cosa succeda. Esiste una nuova antropologia che Papa Francesco fa propria: dall'uomo vitruviano all'uomo della croce, dalla perfezione del discobolo di Mirone all'uomo sfigurato della Sindone. La teologia (dunque anche la morale) ha preso come riferimento per secoli la visione ideale dell'uomo, che però ha condotto spesso ad una riflessione a tavolino, quasi artificiale. *Amoris laetitia* propone il recupero della debolezza e della cura, che appaiono anche come l'orizzonte di fondo del sussidio di Emanuele Tupputi.

Un'altra parola chiave - la più nota - è «discernimento». Si tratta di un lemma antico presente già nella Scrittura, che tuttavia, prima di Papa Francesco, era conosciuto solo da pochi e praticato quasi esclusivamente da addetti ai lavori. Recentemente è diventata una parola più conosciuta ed è entrata a far parte del linguaggio corrente, almeno a livello ecclesiale. Papa Francesco, che aveva sviluppato tale indirizzo già in *Evangelii gaudium* a livello pastorale, ora in *Amoris laetitia* lo propone alla cura dei

coniugi. Le condizioni di pressione e di carico a cui è soggetta la famiglia non rendono più adeguata una formulazione valida a tutte le latitudini. Mentre in passato poteva essere sufficiente un'ipotesi di lavoro del genere, oggi si correrebbe il rischio di costruire un letto di Procuste che uccide le persone. Accompagnare le famiglie non può essere una prassi compiuta secondo un protocollo, semplicemente perché si rischierebbe di fare del male ai soggetti coinvolti, pur in buonissima fede, anche qualora si cercasse di difendere dei principi validi, che restano tali e non vengono ridiscussi.

Infine, l'ultima parola-chiave è «spiritualità». Il grande commento del capitolo quarto di *Amoris laetitia* all'inno alla carità di 1Cor, come anche il capitolo nono, mettono al centro la cura di una vita di fede e la proposta di una possibile spiritualità coniugale. Anche la tradizione antica ha conosciuto esempi luminosi di santi coniugi. Oggi, tuttavia, è un'evidenza che il matrimonio sia una via di santità e di santificazione. Le sfide del mondo contemporaneo non debbono scoraggiare i cristiani a riguardo del matrimonio, come da qualsiasi altra scelta di fede, bensì spingere i coniugi a non confidare esclusivamente sulle loro forze e ad alimentarsi ad una sorgente che non delude. Tra le modifiche più significative incluse dalla nuova formula con cui gli sposi celebrano il sacramento vi è: «Con la grazia di Cristo prometto...». Se la Chiesa ha ritenuto di esplicitare un contenuto pur presente da sempre a livello implicito è per suggerire quell'abbandono filiale all'amore di Dio che sorregge e che salva.

ENRICO BRANCOZZI

L. PANZINI (ed.), *Il matrimonio sacramento. Chiamati da chi? Chiamati a che cosa?*, Cittadella Editrice, Assisi 2019, pp. 158, ISBN 978-88-308-1695-4, € 13,90.

Il volume curato da Lucia Panzini raccoglie gli atti del VII seminario specialistico in teologia sacramentaria promosso dall'Istituto Teologico Marchigiano e svoltosi nell'eremo di Fonte Avellana dal 29 al 31 agosto 2018.

La vocazione al ministero ordinato ha visto nel corso dei secoli dilatarsi, fino a prevalere, il peso della natura-cultura nelle storie dei ministri ordinati. Nella vocazione al matrimonio la natura e la cultura

entrano originariamente nella storia di ogni coppia, cristiana e non, favorendo l'isolamento del valore sacramentale nell'ambito etico-giuridico. Ne è prova il fatto che abitualmente la teologia del sacramento del matrimonio è affidata agli insegnamenti di teologia morale e di diritto canonico. Solo dovendo affrontare le nuove situazioni familiari e con la riforma liturgica post-conciliare il matrimonio, pur nella sua specificità ed unicità, ha acquistato una evidente configurazione liturgico-sacramentale aprendo così la possibilità di percorsi nuovi di ricerca anche sulle modalità di questo dono-chiamata di Dio. Il seminario di studi, partendo da una prospettiva liturgico-teologica investigata anche nella storia, ha tentato di approfondire tale chiamata per offrire un contributo all'attuale ricerca sul legame tra chiamata (e quindi fede) e matrimonio. Le relazioni introduttive sono state affidate a Basilio Petrà e Roberto Tagliaferri.

Il primo, docente ordinario di teologia morale e preside della Facoltà teologica dell'Italia centrale di Firenze, sviluppa un contributo dal titolo *Natura del matrimonio e prassi sacramentale tra Oriente e Occidente*. In esso Petrà descrive accuratamente alcuni fenomeni storico-teologici di cui la riflessione attuale non può non tenere conto. Il primo è l'assunzione da parte del cristianesimo del matrimonio in/distinto come avvenimento ecclesiastico vero e proprio attraverso la fissazione di una forma liturgico-celebrativa che stabilisce la costituzione del valido matrimonio cristiano riconosciuto come tale dalla Chiesa. Questa appropriazione si sviluppa lungo un lasso temporale assai consistente e si compie definitivamente in Oriente a partire dal IX secolo e in Occidente, almeno formalmente, solo con il concilio di Trento attraverso la forma canonica *ad validitatem*. Un fenomeno parallelo altrettanto importante è la divaricazione culturale e celebrativa tra Oriente e Occidente. In Oriente il modello matrimoniale è di tipo misterico, cioè quello di una celebrazione liturgica che colloca il matrimonio dei due battezzati entro il mistero della congiunzione Cristo-Chiesa (cf. p. 16). In Occidente è invece centrale il consenso matrimoniale, in forza del quale si manifesta la volontà dei contraenti e si determina tra i due una precisa *obligatio*. Mentre dunque nella tradizione orientale è l'antropologia misterica ad esercitare l'egemonia nella comprensione del matrimonio, in quella occidentale la prassi sacramentale si è configurata fin dall'inizio come sostanzialmente coincidente con la comprensione naturale del matrimonio, ossia una natura letta secondo il modello romano cristianamente modificato.

Roberto Tagliaferri, docente stabile di liturgia presso l'Istituto di teologia pastorale "Santa Giustina" di Padova, propone una relazione

(*Natura, fede, cultura: nuove forme di consenso?*) che ha l'intento di far emergere molti dei meccanismi adattativi complessi e quasi del tutto inconsci che tradizionalmente venivano identificati con la "natura", intesa come realtà perennemente uguale nel tempo e nello spazio. Le neuroscienze ci hanno insegnato a chiamare con il loro nome fenomeni ambigui e contraddittori che caratterizzano la relazione di coppia. La Chiesa si è dimostrata molto attenta ai valori morali e religiosi connessi al matrimonio, sostiene Tagliaferri, ma è riuscita solo parzialmente ad individuare e a leggere molte dinamiche gestite dal cervello antico e poco controllate dalla neocorteccia e dalla volontà. Questa analisi conduce lo studioso ad osservare un necessario cambiamento di paradigma: «Quel che una volta andava sul conto del peccato e dell'egoismo come cedimento alle passioni e agli appetiti sessuali, oggi viene diversamente valutato specialmente dalle scienze psico-biologiche e cognitive» (p. 32).

Alle due relazioni introduttive del seminario reagiscono cinque interlocutori diversi. Tarcisio Chiurchiù, docente stabile di storia della Chiesa presso l'Istituto Teologico Marchigiano, propone un interessante percorso storico che mostra con chiarezza l'evoluzione della prassi sacramentale e aiuta il lettore ad allargare lo sguardo e contestualizzare l'attuale dottrina all'interno dei duemila anni di cristianesimo.

Giordano Trapasso, docente incaricato di filosofia presso l'Istituto Teologico Marchigiano, propone invece una lettura di taglio filosofico-pastorale, che, muovendo dalla nozione di amore, mette a fuoco le sfide a cui le nuove generazioni sono chiamate in relazione al matrimonio.

Luigi Berloni, psichiatra e psicoterapeuta, si sofferma sul requisito della capacità di contrarre validamente il matrimonio e sugli indicatori di maturità psichica, che il più delle volte sono chiamati in causa nei processi di nullità matrimoniale.

Lucia Panzini, docente incaricato di diritto canonico presso l'Istituto Teologico Marchigiano, propone una riflessione di tipo giuridico, che intercetta tuttavia alcune situazioni di fragilità e di fatica che quotidianamente si incontrano nelle nostre comunità cristiane.

È invece di tipo sacramentario ed ecclesiologico l'intervento di Mario Florio, docente stabile di teologia dogmatica presso l'Istituto teologico marchigiano, il quale propone un itinerario in cui tenta di recuperare la dimensione celebrativa del rito nella sua dimensione fondativa.

Chiude il volume la complessa e articolata relazione di sintesi affidata a Nicola Reali, professore incaricato presso l'Istituto pastorale

Redemptor hominis della Pontificia Università Lateranense, dal titolo *Il matrimonio sacramento dal punto di vista pastorale: ristabilire la domanda teologica*. Reali non è nuovo a studi sul matrimonio e sul rapporto tra fede e sacramento. Nel 2014 ha pubblicato un breve ma denso volume dal titolo *Quale fede per sposarsi in Chiesa? Riflessioni teologico-pastorali sul sacramento del matrimonio* (EDB).

Il rapporto tra fede e matrimonio si trova oggi in una evidente contraddizione. Da un lato, la coscienza diffusa tra le persone, credenti e non, è che per sposarsi in Chiesa sia necessario credere, e dunque la fede, in ciò che la comunità professa. Dall'altro lato, la normativa canonica e la prassi ecclesiastica non considerano la fede un elemento indispensabile per la valida celebrazione del matrimonio.

Si tratta di una domanda cruciale per il nostro discorso, sia perché scaturisce da una questione teologica che si pone con sempre maggiore evidenza nell'epoca della secolarizzazione, e cioè la richiesta di sacramenti da parte di persone non praticanti e talvolta non credenti, sia perché interpella la prassi pastorale, chiamata ad una sostanziale omogeneità e coerenza per evitare il flusso indiscriminato verso luoghi flessibili dove tutto sia permesso ed evitare rigorosamente rigidi e tuzioristi. Se la questione infatti viene affrontata con l'ingenua distinzione tra lassisti e rigoristi, o tra "buoni" e "cattivi", il rischio di uno scivolamento banale verso questioni applicative è alto.

Il progetto di Reali, come anticipa il titolo dell'intervento, tende a superare il modello ontologico della necessità per ricollocare la scelta del matrimonio per i battezzati su un piano teologico: «È la decisione fondamentale degli amanti che acquista (o non acquista) valore sacramentale perché assume una caratterizzazione teologica. Se scegliere di sposarsi significa determinare un cambiamento nella propria vita di amanti che ha la forma del matrimonio e della vita coniugale, il battezzato è chiamato a decidersi sapendo di dover scegliere una possibilità che non conosce alternative: o la si vive nella fede o nell'incredulità» (p. 151).

Il volume curato da Lucia Panzini offre dunque diversi stimoli storici, teologici e pastorali di un certo interesse e soprattutto di grande attualità e si propone come uno strumento di riflessione attenta alle questioni che Papa Francesco in *Amoris laetitia* ha affidato alla cura di tutta la comunità credente.

ENRICO BRANCOZZI

M. FLORIO, *Sacramento*, Cittadella Editrice, Assisi 2019 (Le parole della fede), 148 pp., ISBN 9788830816824, € 12,50.

Mario Florio, autore di apprezzati testi di teologia sacramentaria, ha pubblicato nella collana “Le parole della fede” un saggio che merita di essere segnalato per chiarezza ed equilibrio. In conformità agli obiettivi della collana, che intende favorire una riappropriazione delle parole centrali della fede, ricostruendone il significato teologico, l’A. propone la vicenda di una delle parole più impegnative da trattare: il “sacramento”.

Il saggio segue in modo limpido uno schema che va dall’origine neotestamentaria dei sacramenti (capitolo primo), allo sviluppo della loro pratica e della loro comprensione ecclesiale (capitolo secondo), fino a interrogarsi sulle categorie più idonee a renderli accessibili all’uomo d’oggi (capitolo terzo).

Il percorso storico, però, non è meramente ricostruttivo, ma fa emergere, attraverso il confronto con gli autori e i momenti più significativi, le questioni teoriche che soggiacciono all’intelligenza del tema, correggendo i luoghi comuni che facilmente si depositano sulle formule ripetute.

Nel primo capitolo, l’origine cristologica del sacramento, accuratamente messa a fuoco, non è intesa in senso rigido o riduttivo, come avviene quando si isola l’evento cristologico dallo sfondo culturale e religioso entro cui è inserito. Il sacramento nasce come «ripresa liturgica [della] autodonazione salvifica e quindi efficace di Gesù per i suoi, per tutti» (p. 19). Ma il senso della consegna che Cristo fa dell’evento pasquale alla comunità nascente nell’Ultima Cena richiede di allargare l’orizzonte sia alla storia che lo precede sia alla vita della comunità apostolica entro la quale avviene propriamente lo sviluppo della liturgia cristiana. In questo senso la dipendenza gesuana del sacramento non è fraintesa con una sorta di immediatezza dell’origine, ma fatta emergere attraverso la maturazione della coscienza ecclesiale che la riconosce e la pratica nell’orizzonte della Pasqua. «Il baricentro [del sacramento] non è né giudaico né ellenistico» p. (23), ma nel passaggio dal gesto di Gesù alla pratica sacramentale interviene in modo decisivo il fatto che la comunità primitiva «include nell’adorazione di Dio la venerazione dello stesso Gesù» (p. 23). I gesti compiuti dal Signore sono ripetuti nella comunità apostolica, ma «è Lui stesso che li compie in mezzo alla comunità di fede» (p. 24). «L’efficacia salvifica di quei gesti non è garantita dalla ripetizione rituale ma in essa

dalla presenza del Signore» (p. 24). L'A. è consapevole della delicatezza e complessità di questi passaggi, cui è legata una questione ermeneutica che permane centrale per ogni riflessione teologica: quella che concerne il rapporto tra storia e verità, tra ricostruzione del dato e intelligenza credente. Fuori da ogni contrapposizione tra le due istanze, l'A. rende conto in modo sobrio e pertinente del loro intreccio. Parallelamente allo sviluppo nella coscienza ecclesiale, viene rilevato il rapporto che il sacramento ha con la tradizione spirituale di Israele e con la sacramentalità cosmica, ponendosi all'incrocio di una parola che trasmette la storia di un'esperienza religiosa (singolarità) e di un gesto che rimanda alla grammatica creaturale della condizione umana (universalità). Su queste basi i gesti di Gesù che la Chiesa ha riconosciuto come fondativi della sua prassi sacramentale emergono come segni di rivelazione che sollecitano la fede e come atti del corpo che trasmettono una salvezza integrale. Su questa linea va intesa la innovativa riflessione paolina sul *mysterion* e la teologia giovannea del *semeion*.

Il secondo capitolo segue lo sviluppo della coscienza ecclesiale circa il sacramento. Florio espone l'evoluzione linguistica e semantica delle categorie, sottolineando i mutamenti di approccio al vissuto sacramentale: quello mistagogico e celebrativo dell'antichità patristica, lo sviluppo speculativo del Medioevo, la crisi moderna, il recupero dell'istanza celebrativa ad opera del movimento liturgico. Le diverse stagioni sono presentate con ritratti sintetici, ma pertinenti. Il giudizio sul carattere medicinale del sacramento in san Tommaso, tuttavia, andrebbe temperato, richiamando l'originale spiegazione che l'Aquinate offre del settenario. Nell'economia complessiva del testo, inoltre, l'episodio della Riforma e le puntualizzazioni del magistero tridentino avrebbero potuto ricevere maggiore spazio e attenzione.

L'ultimo capitolo si interessa al presente e alle categorie attraverso cui la ricchezza del sacramento può essere restituita in una cultura che sperimenta la crisi della pratica religiosa e conosce radicali sfide antropologiche. Tali categorie sono offerte in larga misura dall'esperienza celebrativa stessa, ossia dalla sua forma corporea, simbolica e rituale. L'A. è consapevole delle discussioni metodologiche che ruotano intorno al ripensamento della sacramentaria classica attraverso nuovi approcci e offre al lettore gli elementi necessari per orientarsi in un cantiere aperto. Il nesso del sacramento con la fede e la sfida di ripensarne in termini pneumatologici l'efficacia coronano una riflessione che risponde agli obiettivi del testo. Il lettore ha così a sua disposizione un saggio che lo

introduce in modo sicuro nell'ampia costellazione di riferimenti cristologici, antropologici ed ecclesiologici che ruotano intorno alla parola sacramento, con un linguaggio chiaro e accessibile, che non fa sconto al rigore del pensiero.

ANDREA BOZZOLO

M. LUTERO, *Confessione sulla cena di Cristo*, a cura di A. Sabetta, postfazione di G. Lorizio, Studium, Roma 2019, pp. 294, ISBN 978-88-382-4778-1, € 28,50.

L'opera che l'editrice Studium presenta ai lettori per la prima volta in edizione italiana - *Confessione sulla cena di Cristo (Von Abendmahl Christi, Bekenntnis)* - si deve al lavoro teologico di Antonio Sabetta che ha avuto l'ardire di cimentarsi con uno dei temi più complessi e storicamente divisivi della teologia di Lutero. Nella sua accurata introduzione Sabetta osserva come il tema della cena abbia interessato il riformatore tedesco dal 1519 al 1544, occupando cioè un arco temporale estremamente ampio. Si può affermare che non ci sia tema teologico particolare su cui Lutero abbia scritto di più che sulla cena, neppure la giustificazione per fede, tradizionalmente considerata il fulcro della teologia evangelica o l'*articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Una seconda importante constatazione è che il tema della cena pone Lutero in contrasto con due fronti opposti. Da un lato, vi è la polemica con i cattolici che riguarda in particolare il rifiuto della concezione della messa come sacrificio e opera buona; dall'altro, lo scontro, per certi versi ancora più veemente, con l'ala radicale della Riforma sulla questione della presenza reale. Com'è noto, i principali oppositori riformati di Lutero furono Carlostadio, Zwingli ed Ecolampadio, che egli chiama più volte "fanatici" e "entusiasti" (*Schwärmer*). È con essi che Lutero entra in dialogo e talvolta in contrasto nel testo che prendiamo in esame. Esso risale al 1528, dunque appartiene ormai al Lutero maturo, che già da anni è entrato in polemica con la Chiesa cattolica, ha affrontato il confronto con l'ordine degli agostiniani cui apparteneva, si è scontrato teologicamente con il cardinal Caietano sulla questione delle indulgenze e della certezza della salvezza, è stato invitato più volte a ritrattare le proprie posizioni ritenute controverse ed infine è stato arrestato in seguito alla dieta di Worms. Il Lutero del 1528 è stato insomma dichiarato ufficialmente eretico e,

sebbene se i tentativi di conciliazione furono numerosi, gli storici ritengono che la frattura si fosse già irrimediabilmente consumata. *La confessione sulla cena di Cristo* si colloca pertanto su un crinale intermedio tra i suoi avversari cattolici, ossia il papato e la teologia domenicana che insistevano sul carattere sacrificale della messa, e la nuova componente integralista che spingeva verso una concezione per la quale pane e vino non “sono” ma semplicemente “significano” il corpo e il sangue di Cristo.

L'opera è divisa in tre parti. Nella prima Lutero si sofferma nella critica a Zwingli ed Ecolampadio a proposito dell'interpretazione allegorica della cena. Lutero si chiede perché le parole “questo è il mio corpo” dovrebbero essere interpretate in senso metaforico dal momento in cui esse vengono espresse modificando chiaramente il contesto liturgico ebraico da cui avrebbero dovuto essere desunte. Pertanto il senso che si impone è evidente e non c'è ragione di interpretarle diversamente da come recitano. La critica a Zwingli esprime una diversa comprensione del rapporto tra la natura umana e quella divina di Cristo nell'unicità della persona. Mentre Lutero fa propria la dottrina della *communicatio idiomatum*, Zwingli fa riferimento alla figura retorica della *alloiosis*, una sorta di “salto terminologico” mediante il quale parlando di una delle nature di Cristo ci serviamo di termini che si riferiscono all'altra. Qui Lutero distingue tre modi di essere presente di un ente, riprendendo ultimamente la teologia scolastica: *localiter*, *diffinitive*, *repletive*. Nel primo caso un oggetto è presente nel senso che occupa tanto spazio quanto gliene impongono le sue dimensioni. Era di questo tipo la presenza di Cristo durante la sua esistenza terrena. Il modo *diffinitive* non è circoscrivibile, nel senso che l'oggetto non è riconducibile alla dimensione dello spazio che occupa, ma è quello tipico degli angeli e dei demoni. Per Lutero di questo tipo è l'essere presente del corpo di Cristo quando uscì dalla tomba sigillata o quando entrò a porte chiuse nel cenacolo. Il terzo modo di presenza è quello *repletive* o soprannaturale, che appartiene solo a Dio ed in forza del quale egli si trova allo stesso tempo in tutti i luoghi. È l'espressione dell'onnipotenza divina e a Cristo, proprio in virtù della *communicatio idiomatum*, sono da attribuire anche queste due ultime modalità di presenza. Così Lutero: «Quando io ho dimostrato che il corpo di Cristo è dappertutto, perché la destra di Dio è dappertutto, l'ho fatto - come ho spiegato apertamente - per mostrare almeno un modo in cui Dio può far sì che allo stesso tempo Cristo sia nel cielo e il suo corpo sia nella cena. Dio sicuramente riserva alla sua sapienza e potenza divina più modi

per poterlo fare; noi, infatti, non conosciamo il limite, né la misura del suo potere» (p. 120).

Analoga è la critica a Ecolampadio, a cui Lutero contesta l'errata applicazione alla cena della figura del tropo. Non si può considerare un tropo corretto "il pane è il mio corpo" perché il nuovo significato non può essere immagine del vecchio, ma esattamente il contrario, è il vecchio cioè che deve fare da similitudine per il nuovo. Così come quando diciamo che "Cristo è una vite" non intendiamo dire che Cristo è segno della vite, bensì che la vite è l'immagine di Cristo. Per Lutero, in definitiva, si deve lasciare nella Scrittura che le parole siano considerate come si leggono secondo il loro senso letterale.

Nella seconda parte dell'opera egli prende in esame i testi degli evangelisti e di San Paolo sulla cena. Si tratta di una sezione a sfondo esegetico nella quale il riformatore tedesco esprime nuovamente il suo criterio ermeneutico di fondo, ossia che ogni passo della Scrittura debba essere compreso secondo il significato letterale delle parole, a meno che un articolo di fede ci costringa a sostenere un'interpretazione diversa. Poiché le parole "questo è il mio corpo" sono presenti in tutte le versioni in modo identico non c'è motivo per interpretarle diversamente da come recitano. Inoltre, la Scrittura è un testo rivelato, è parola di Dio in senso stretto, cioè sono parole pronunciate da Dio stesso e dunque non possono essere interpretate diversamente solo perché la ragione fatica a comprenderle nel loro senso più autentico. L'obbedienza della fede alla Parola conta più della ragione e prescinde dal poter comprendere come e perché il corpo di Cristo sia presente: «Il nostro testo "questo è il mio corpo, ecc." non proviene dagli uomini ma è stato pronunciato e costruito con queste lettere e parole da Dio stesso, dalle sue stesse labbra. Invece il testo dei fanatici "questo significa il mio corpo" o "questo è segno del mio corpo" ecc. non è stato pronunciato da Dio stesso con queste lettere e parole ma soltanto da uomini» (pp. 207-208).

La terza parte, infine, contiene una confessione di fede su tutti gli articoli in opposizione alle eresie dei sacramentari, dei papisti e di tutti gli altri eretici. Si tratta di un vero e proprio testamento spirituale e di una sintesi di tutta la teologia luterana che ha conosciuto un'ampia diffusione e ha svolto un ruolo importante nel processo di formazione dei testi confessionali luterani. L'esigenza profonda di quest'ultima parte è il tentativo di far fronte al timore di Lutero che i fanatici potessero snaturare o diluire il suo pensiero. Sintomatica a questo proposito è la sua apertura: «Poiché vedo che più passa il tempo più aumentano gli scismi e gli errori

e che non trovano fine la rabbia e il furore di Satana, per evitare che d'ora in poi durante la mia vita o dopo la mia morte, alcuni in futuro possano riferirsi a me e citare falsamente i miei scritti per accreditare i loro errori, come hanno già cominciato a fare i fanatici sacramentari e gli anabattisti, voglio in questo scritto confessare la mia fede punto per punto davanti a Dio e al mondo intero» (p. 258).

Chiude il testo un interessante saggio di Giuseppe Lorzio che richiama gli elementi essenziali della complessa dottrina eucaristica luterana mostrandone straordinari spunti "cattolici" e restituendo in chiave ecumenica un patrimonio che la teologia controversistica aveva per secoli ignorato o avversato. Il volume curato da Antonio Sabetta si presenta dunque come un prezioso strumento di comprensione della teologia eucaristica evangelica a partire da una delle sue fonti più autorevoli e di un contributo ecumenico di profondo rilievo, almeno per i lettori di lingua italiana che potranno beneficiare di una traduzione fedele e rigorosa allo stesso tempo.

ENRICO BRANCOZZI

P. CASPANI, *Pane vivo spezzato per il mondo. Linee di teologia eucaristica*, Cittadella Editrice, Assisi 2019², pp. 449, ISBN 9788830816640, € 28,50.

Dopo una ristampa della prima edizione, di recente (febbraio 2019) è stata pubblicata per i tipi della Editrice Cittadella una nuova edizione del testo del Prof. Pierpaolo Caspani, presbitero del clero di Milano e docente ordinario di Teologia sacramentaria nella Sezione della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale presso il Seminario della stessa diocesi ambrosiana. L'A. in calce all'*Introduzione* della seconda edizione ne presenta i tratti di novità rispetto alla precedente: «La seconda edizione di questo volume ripropone sostanzialmente il tracciato storico presente nella prima edizione, pur introducendo alcuni cambiamenti e integrazioni relativi soprattutto alle tematiche bibliche. Ciò che si presenta davvero nuova è invece la parte sistematica. Infatti, pur mantenendo immutata l'articolazione di fondo, questa sezione, sensibilmente incrementata dal punto di vista quantitativo, vuole offrire una presentazione più completa e aggiornata del mistero eucaristico» (p. 14).

Per la peculiarità di questa ricerca sul mistero eucaristico, per la

chiarezza espositiva e la ripresa coerente e costante del Magistero dobbiamo esprimere all'A. fin da ora il nostro grazie. Nel settore della sacramentaria viene, a nostro avviso, colmata una lacuna nell'ambito della bibliografia teologico-eucaristica contemporanea in lingua italiana. Sono tanti i saggi e le ricerche che si attestano su singoli aspetti o momenti fondativi dell'intero tema eucaristico, l'A. ne fa tesoro in modo diffuso e critico nel corso del volume, ma l'approccio sistematico richiedeva una nuova sintesi. E questa giunge a noi seguendo il doppio filo conduttore, importante nota di metodo precisata nell'*Introduzione* (cf. pp. 6-7), della scienza liturgica da una parte e della riflessione sistematica dall'altra. Il tentativo, importante sul piano metodologico¹, richiede ancora tanto lavoro e confronto ma il presente studio rappresenta un'indubbia svolta della ricerca *in re sacramentaria*.

Ma veniamo con più attenzione alle singole parti del volume che si presenta piuttosto corposo: quasi 450 pagine! Il testo ha come retroterra oltre che il confronto e dialogo tra docenti di sistematica e liturgia della Scuola teologica del Seminario milanese (nella sede di Venegono Inferiore) la caratteristica di essere il "prodotto" (come afferma l'A.: cf. p. 7) dell'insegnamento teologico per gli studenti del ciclo istituzionale. Da qui deriva anche la finalità del testo, quasi un trattato sull'Eucarestia che offre «una presentazione il più possibile ordinata e organica degli elementi fondamentali per la comprensione credente dell'eucaristia» (p. 7). Dopo l'*Introduzione* che presenta importanti precisazioni sul metodo, la finalità, i destinatari del volume (cf. pp. 5-10), un quadro del rapporto tra i singoli sacramenti e l'Eucarestia e tra questi e la sacramentaria generale (cf. pp. 7-10) e l'oggetto specifico del testo (cf. pp. 10-11), la trattazione si sviluppa in sei grandi capitoli. I primi cinque delineano in modo analitico i singoli momenti della fondazione e dello sviluppo della riflessione teologica a partire dal dato biblico (cf. pp. 15-60), per procedere poi con la scansione dei diversi passaggi della tradizione: periodo patristico (cf. pp. 61-152), periodo medievale (cf. pp. 153-236), la riforma e il concilio tridentino (cf. pp. 237-296) e il XX secolo (cf. pp. 297-331). Chiude l'atteso capitolo sesto dal titolo *Linee di riflessione sistematica* (cf. pp. 333-440). La Bibliografia segnalata in chiusura è volutamente breve ed essenziale (cf. pp. 441-443). Una carenza da segnalare: la mancanza di un utile indice

¹ Sulla questione del metodo, si veda: F. GIACCHETTA (a cura di), *Teologia sacramentaria. Una questione di Metodo. Studi seminariati dell'Istituto Teologico Marchigiano*, Cittadella Editrice, Assisi 2015.

onomastico. Il titolo del volume delinea con fedeltà il principio ispiratore dell'intera trattazione e in particolare del capitolo di natura sistematica. Ogni capitolo ha il pregio di essere scandito da un paragrafo di sintesi delle questioni trattate, il che rende il testo più agile per un utilizzo nell'ambito della didattica teologica del primo ciclo.

Della Scuola teologica milanese, a cui si accenna nell'*Introduzione*, si percepisce l'influsso nello sviluppo dell'intera riflessione, specialmente per l'apporto di insigni maestri quali Giuseppe Colombo, Enrico Galbiati e Giovanni Moioli (per citarne solo alcuni). Del primo vengono riprese alcune questioni aperte e già segnalate in alcuni saggi degli anni '70 e '80. Il discorso avviato da Colombo viene ripreso in un contesto nuovo tentando, con la dovuta integrazione dello sguardo assicurato dall'ancoraggio liturgico (l'eucaristia innanzitutto come *azione liturgica unitaria e composita*), nuovi esiti, specialmente nella considerazione sistematica dei due poli caratteristici della riflessione tridentina e post-tridentina sul sacramento dell'Eucaristia: la presenza reale e il sacrificio. Il quadro nuovo è garantito sia dalla recezione dell'apporto sul rito (grazie al Movimento Liturgico), sia dalla focalizzazione, ritrovata nel XX secolo, sulla finalità ecclesiale del Mistero eucaristico (si veda la partizione del cap. sesto).

Nel primo capitolo il percorso è svolto sulla linea dei testi eucaristici del Nuovo Testamento. Gli autori maggiormente citati e ripresi sono Cesare Giraudo (con i suoi contributi sulla preghiera eucaristica) ed Enrico Mazza (con i suoi studi sul passaggio dall'ultima cena all'Eucaristia nei diversi contesti liturgici ed ecclesiali del primo secolo). L'apporto di questi due studiosi è peraltro rilevante anche nel corso dei successivi capitoli. L'apporto dell'esegesi neotestamentaria è piuttosto essenziale e contenuto. Si evidenziano i punti forti del tema eucaristico: tra questi quello del memoriale pasquale e del sacrificio di alleanza, nella linea del pensiero di Enrico Galbiati (cf. p. 39 nota 60). Rispetto a Galbiati e al suo testo *L'Eucaristia nella Bibbia*, si riscontra nel saggio in oggetto l'assenza di un'apposita sezione dedicata al retroterra veterotestamentario del Mistero eucaristico con un'adeguata rassegna di testi biblici di riferimento.

Passando al secondo capitolo (il periodo patristico) l'impianto metodologico annunciato nell'*Introduzione* trova conferma per l'attenzione riservata non solo alle fonti catechetiche, omiletiche e apologetiche dei primi secoli ma anche per l'ampia considerazione riservata alle fonti liturgiche, in particolare al complesso delle anafore, avendo come riferimento, come già accennato, gli studi di Enrico Mazza e

di Cesare Giraud. Di rilievo, per cogliere la comprensione del Mistero eucaristico, lo spazio dedicato alla mistagogia nel periodo post-niceno. Quanto emerge nella sintesi (cf. pp. 139- 152), la visione tipologica e la finalità ecclesiale dell'Eucaristia, oltre ad essere congruente con il previo esame analitico delle fonti, fa emergere quelle linee portanti della teologia eucaristica che l'A. riprenderà con più respiro e ampiezza di sguardo nel capitolo conclusivo. A nostro avviso, proprio per cogliere il significato teologico dell'Eucarestia, si poteva tenere maggiormente conto del rapporto che essa ha avuto con il complesso del catecumenato e della iniziazione cristiana rappresentandone il vertice, per essere poi anche alimento per la vita del credente nella compagine della Chiesa particolare. Questa doppia posizione dell'Eucaristia nella liturgia dei primi secoli, punto di arrivo della iniziazione cristiana e punto di partenza della vita cristiana con la sua regolarità domenicale, che cosa esprime sul piano dogmatico?

Il capitolo terzo (la tradizione medievale) è molto accurato nel delineare le modificazioni delle linee di comprensione dell'Eucaristia da *corpus mysticum* a *corpus verum*, con le ribattute sulla autocomprensione del fedele e del suo *sensus ecclesiae*. Sono censite le dispute eucaristiche da quella del periodo carolino a quelle berengariane, le posizioni del magistero, le nuove forme di culto e devozione eucaristica e le insorgenze dei movimenti di riforma o ereticali nel loro riverbero sulla complessa realtà del Santissimo Sacramento (da Valdo fino a Wyclif e Hus). In questo contesto sarebbe stato utile, per uno sguardo più integrale, qualche approfondimento sulla teologia eucaristica nell'ambito delle Chiese orientali (Nicola Cabasilas in particolare). Si è preferito rimanere nel solco della tradizione occidentale con un ampio e prevedibile riferimento alla dottrina eucaristica negli scritti dell'Aquinate (cf. pp. 200-223). I punti caldi del dibattito - la presenza reale (e non simbolica) con lo sviluppo della dottrina della transustanziazione, il valore sacrificale della messa (anche nella forma privata) con l'evolversi di una ritualità "rappresentativa" del sacrificio del Calvario (e la *devotio* ad essa connessa) - sono esplorati con molta attenzione non senza avvertire il lettore della svolta ermeneutica tra il periodo patristico e medievale con le sue conseguenze in ordine alla semantica di alcune parole chiave del Mistero cristiano (figura, simbolo, corpo vero, corpo mistico, realtà, ...).

Con il capitolo quarto entriamo in uno dei momenti più caldi e sofferti dello sviluppo della dottrina eucaristica a causa dell'imporsi delle nuove concezioni teologiche dei riformatori. Vengono censite con preciso

riferimento alle fonti le posizioni di Lutero, Zwingli e Calvino e degli altri riformatori minori, tra loro non concordi a proposito del tema della presenza reale e uniti nel rifiuto del carattere sacrificale della messa. Segue l'ampia e accurata disanima dei Decreti e Canoni del Tridentino relativi al sacramento dell'Eucaristia, della comunione sotto le due specie e dei bambini, del sacrificio della messa. Il percorso è arricchito dalla presentazione di alcune linee di teologia eucaristica in ambito cattolico nel periodo posttridentino sia in riferimento al tema del sacrificio (teorie *immolazioniste* e *oblazioniste*, cf. pp. 286-292) come a quello della presenza reale (cf. pp. 283-285). Lo stesso trattato *De Eucharistia* assumerà successivamente questa duplice partizione, sulla falsariga della prospettiva antiprotestante portata avanti dal Tridentino. Uno sguardo al rito vigente, dopo l'introduzione del Messale di S. Pio V, consente una panoramica quanto mai istruttiva sulla prassi eucaristica fino al XIX secolo (cf. pp. 292-296). Si poteva forse aggiungere qualche ulteriore cenno sulla spiritualità eucaristica cattolica a partire dalla vicenda di alcune grandi figure di santi tra il XVII e il XIX secolo (ad es. S. Pier Giuliano Eymard). Ma qui si aprirebbe un capitolo tutto nuovo, quello della vita mistica e della spiritualità del popolo cristiano, che la dogmatica fa ancora fatica ad ascoltare ed integrare nella sua riflessione. L'apertura al fronte liturgico (teoria e prassi) rimane comunque, anche in questo capitolo, un importante dato acquisito per garantire un metodo rispettoso dell'accesso al Mistero eucaristico, azione liturgica prima che dottrina riflessa. Su questa linea si apre il capitolo quinto.

In questo capitolo vengono portate in evidenza le novità della teologia sacramentaria ed eucaristica del XX secolo: l'apporto del movimento liturgico (in particolare l'opera di Odo Casel e la sua recezione), del movimento eucaristico (utile complemento allo sguardo su quello liturgico), alcuni approfondimenti teologici (A. Vonier) e magisteriali (in particolare *Mysterium Fidei* di Paolo VI nel 1965) e il dibattito contemporaneo sulla dottrina della transustanziazione. Sono tentate in questa sede i primi abbozzi del successivo ultimo capitolo in chiave sistematica. L'occasione del confronto con il dibattito degli anni '60 su una possibile revisione semantica e terminologica per un superamento della ontologia della sostanza veicolata dalla categoria e dottrina della transustanziazione permette all'A. di focalizzare una sua linea di pensiero: rinnovare, conservandola, la dottrina della transustanziazione per il suo ancoraggio su una peculiare ontologia che altre piste di riflessione (v. transfinalizzazione e transignificazione) non

sembrano garantire. La presenza reale non dipende dal soggetto credente ma ne è la premessa fondativa. «Se è certo che l'eucaristia è stata voluta dal Signore *pro nobis*, essa ha comunque una consistenza *extra nos*, indipendente dalla nostra volontà e dalla nostra fede» (p. 331). Un appunto: ma allora perché, viste anche le premesse cristologiche, non virare da una ontologia della sostanza ad una ontologia della relazione? Il dono eucaristico non è infatti dono di vita *per* la vita del mondo? E quel *per* rinvia alla proesistenza di Cristo e al suo rapporto filiale con il Padre come *pura relazione* nel riceversi completamente da Lui *per* donarsi gratuitamente per mezzo dello Spirito? Ma per questa eventuale implicazione occorre attendere gli sviluppi dell'ultimo capitolo.

In questo contesto l'A. raccoglie con rigore i dati emersi lungo il percorso, li sintetizza e li unifica sotto tre macrocategorie, abbozzate in apertura del capitolo (cf. pp. 333-335). L'Eucaristia è innanzitutto *evento rituale* celebrato nella e dalla Chiesa (cf. pp. 336-374), come sacramento ha un *suo specifico contenuto* - presenza reale e ripresentazione del sacrificio sono articolati finalmente in unità (cf. pp. 374-417) - e, ultimo, ha una *sua finalità* (coerente con il contenuto e la forma rituale): la Chiesa. Nel contesto del primo approfondimento vengono valorizzate anche nuove piste di riflessione con una attenzione particolare al dibattito sulla forma rituale (da Guardini passando per Jungmann e arrivare a Ratzinger) e agli apporti in ambito rituale provenienti dalla antropologia e della fenomenologia. Nel complesso emerge un riconoscimento positivo della centralità del rito per pensare teologicamente l'Eucaristia. In questo campo più che nelle scienze umane il contributo fondativo da valorizzare viene ritrovato nella scienza liturgica. Nel paragrafo dedicato all'*Accesso dell'uomo alla verità e dimensione rituale* (cf. pp. 341-347) secondo la scansione fede/simbolo/rito, manca, a nostro avviso, un necessario approfondimento sulla *corporeità* del credente che celebra il rito (eucaristico). Tra la bibliografia citata nelle note a proposito del rito andava inserito anche lo studio di A. N. Terrin per la sua qualità e rilevanza tra le recenti pubblicazioni in lingua italiana. Chiara l'esposizione in forma di brevi tesi del paragrafo sulla esistenza del rito eucaristico nei suoi elementi essenziali (cinque tesi: materia, forma, ministro, soggetto della celebrazione, consacrazione come momento essenziale del rito: cf. pp. 351-366). Nei successivi paragrafi la linea impostata a partire dalla base liturgico-rituale viene seguita con coerenza ed è a partire da qui che vengono ricompresi e ordinati gli elementi portanti del dato dogmatico, specialmente di quello codificato dal Tridentino: ne trova giovamento,

come già accennato, una ricomposizione degli elementi dogmatici altrimenti giustapposti e poco rispondenti alla unitarietà e ricchezza del dono eucaristico. In questa prospettiva risulta ben composto e adeguato al discorso globale quanto esposto nel paragrafo 1.2.3 del cap. sesto dal titolo *Quale uso cristiano della categoria di sacrificio?* (cf. pp. 384-393) con l'opportuno complemento del paragrafo 1.2.4: *Il rapporto tra eucaristia, croce e risurrezione* (cf. pp. 393-400). Un rilievo va tuttavia segnalato laddove l'A., giunto a fare sintesi della questione trattata, afferma: «Condividere la croce di Gesù, tramite l'eucaristia, significa piuttosto entrare in comunione con quell'atto di dare la vita da cui è venuta per lui e verrà per noi la vita/risurrezione» (p. 400). Ci sembrerebbe più adeguato e coerente affermare non tanto "entrare in comunione con quell'atto di dare la vita" ma piuttosto "entrare in comunione con *la persona di Gesù nell'atto di dare la vita*". Il contenuto non è un atto ma la persona di Gesù crocifisso e risorto nell'atto di dare la vita come tra l'altro l'A. afferma chiaramente nella pagina seguente (cf. p. 401). La centratura ecclesiale del paragrafo successivo (la finalità dell'Eucaristia) rappresenta il vero frutto maturo dell'intera riflessione proposta. Si decide qui un passo di grande rilevanza ecumenica, il passo verso un'ecclesiologia sorgivamente e costitutivamente eucaristica (non mancano gli opportuni rinvii alla letteratura teologico-eucaristica della teologia ortodossa contemporanea: cf. pp. 426-429). Le pagine in chiusura restituiscono un senso di unità dell'insieme dove il tema eucaristico entra in un rapporto più stretto con il dono dello Spirito, la vita ordinaria del credente e la sua testimonianza nel mondo. Necessarie anche le pagine dedicate alle soteriologie che sono state elaborate a partire o in rapporto al Mistero eucaristico come sacrificio (cf. pp. 385-389), le stesse andavano forse presentate nel loro emergere storico all'interno dei precedenti capitoli dedicati alla tradizione ecclesiale.

Il testo va annoverato, come accennato all'inizio, tra i più validi strumenti di teologia in lingua italiana per uno studio serio, integrale e aggiornato del sacramento dell'Eucaristia, pane vivo spezzato per il mondo.

MARIO FLORIO

RECENSIONI AREA TEOLOGICA, RELIGIOSA E MULTIDISCIPLINARE

AA.VV., *Unitate și dăinuire. Centenar România Mare - 1918-2018. Lucrările Simpozionului Internațional „Unitate și dăinuire. Centenar România Mare 1918-2018”, Reșița, 16-17 aprilie 2018*, Editura Montefano Fabriano / Editura Episcopiei Caransebeșului, Caransebeș 2019, pp. 712, ISBN 9786068458250 / ISBN 9788887151541.

AA.VV., *Unità e Stabilità. Il Centenario della Grande Unione della Romania (1918-2018). Studi del Simposio Internazionale “Unità e Stabilità. Il Centenario della Grande Unione della Romania 1918-2018”, Reșița, 16-17 aprile 2018*, Edizioni Montefano Fabriano / Edizioni della Diocesi di Caransebeș, Caransebeș 2019, pp. 712, ISBN 9786068458250 / ISBN 9788887151541.

«Ogni periodo è illustrato da persone, vite, comunità e momenti chiave che imprimono il sigillo per un periodo di tempo nell'essere di una nazione» (p. 13). Questa bellissima osservazione, dalla Prefazione firmata da Sua Eminenza il Vescovo Lucian di Caransebeș, potrebbe facilmente essere considerata il fattore generatore di una moltitudine di eventi e anniversari, raggruppati in una manifestazione che ha raggiunto la sua 12a edizione, intitolata “*I giorni di fede e cultura nella Diocesi di Caransebeș*”.

Se il pretesto dell'organizzazione di tali eventi è la ricorrenza festiva della nuova cattedrale diocesana di Caransebeș, la “*Domenica di Tomaso*”, sin dall'inizio è stato previsto che l'evento includesse anche un aspetto scientifico. Ciò ha portato all'idea di organizzare un *Simposio internazionale* che vorrebbe ricordare l'importanza e la posizione di Caransebeș nella storia dell'educazione pedagogica e teologica rumena. Anche se ogni anno il tema del simposio è stato diverso a seconda degli anniversari e delle commemorazioni centrali e locali, in ogni caso su invito della Diocesi Ortodossa di Caransebeș hanno sempre partecipato all'evento numerosi vescovi ortodossi, sacerdoti, docenti, ricercatori con interessi teologici e storiografici dalla Romania e dall'estero.

A causa del fatto che nel 2018 la Romania ha celebrato il suo centenario, il Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Rumena ha stabilito “*l'unità della fede e della nazione*” come tema principale per le attività ecclesiastiche e culturali, ciò mentre commemora “*I Padri della Grande Unione del 1918*”. Pertanto, questi erano anche i temi del Simposio

Internazionale “*Unità e Stabilità. Il Centenario della Grande Unione della Romania (1918-2018)*”, tenutasi dal 16 al 17 aprile 2018, negli spazi ampi dell’Università “Eftimie Murgu” di Resița che ha anche un Dipartimento di Teologia Ortodossa. Oltre a questi temi, ne è stato aggiunto uno per il suo rilevante significato per l’area di Banat, “*Il vescovo Elie Miron Cristea e Banat nell’atto di costruire la Grande Unione della Romania del 1918*”. Come negli anni precedenti, gli studi del simposio sono stati pubblicati in un volume che testimonia la serietà e il grado scientifico della manifestazione. Se dovessimo identificare un singolo tema centrale del volume, questo è “*l’unità*”. Edito in collaborazione con Edizioni Montefano del Monastero di San Silvestro Abate di Fabriano (Italia), questo volume è strutturato in tre parti. Nella prima parte ci sono alcuni studi e parole di saluto appartenenti ai vescovi ortodossi rumeni. La seconda parte riunisce studi teologici e nella terza parte del volume sono inclusi gli studi storici di interesse regionale.

Analizzando i documenti diocesani rilasciati durante il 1910-1918, il vescovo dr. Lucian Mic descrive la personalità del vescovo Elie Miron Cristea di Caransebes, che, dopo la Grande Unione di Romania, fu eletto primo patriarca della Chiesa Ortodossa Rumena (cf. pp. 15-23).

Citando Evagrio Pontico, che dice che la preghiera è “*la più divina di tutte le virtù*”, il vescovo dr. Nicodim Nicolasescu sviluppa l’idea della preghiera per il prossimo, come modo di esprimere l’amore cristiano, specialmente usando testi biblici e patristici (cf. pp. 24-30).

Partendo dal tema centrale dell’unità, il vescovo Damaschin Dorneanul si propone durante il suo studio di sondare tre aspetti: l’unità originale, le conseguenze distruttive del peccato, e la Domenica dell’Ortodossia come una vittoria sull’eresia e sulle passioni, concludendo che il peccato è un’alterazione dell’unità: «Colui che è diviso produrrà una divisione; colui che è unito con se stesso, raccolto in se stesso, libero dal peccato distruttivo, radunerà altri, attorno a lui e “in sé”» (p. 45).

Il vescovo Dr. Emilian Crișanul presenta in uno studio succinto il ruolo della Metropolia Ortodossa Rumena di Moldova e Suceava nella realizzazione della Grande Unione della Romania, registrando tristemente il fatto che «alcuni dei sacerdoti della Chiesa, e non solo, che sono stati direttamente coinvolti nell’Atto di Unione del 1918, finirono nelle prigioni comuniste» (p. 55).

La sezione teologica del volume comprende un totale di 21 studi e articoli scientifici, firmati da ricercatori e docenti di teologia. La sezione è inaugurata dallo studio del professor Francesco Pierpaoli dell’Istituto

Teologico Marchigiano di Ancona con il tema *Liturgia in crisi perché non “comunica” più? Quando il rito nato per comunicare diventa muto*, lo studio rappresenta una provocazione per trovare la risposta a una domanda molto comune, sia per gli ortodossi che ai cattolici: “*Sono le nostre liturgie capaci di comunicare?*” (p. 63). Una possibile risposta è data dall’autore stesso: «Se la liturgia vuole essere veramente il culmine e la fonte, deve essere legata al popolo che vive in quel luogo e momento» (p. 65).

Il professor Dr Dragomir Sando di Belgrado pubblica uno studio dedicato all’unità della Chiesa e al modo in cui è compresa nell’insegnamento catechistico dei Santi Padri, dilungandosi con enfasi sull’importanza e la necessità delle catechesi liturgiche (cf. pp. 68-75). Il volume continua con gli studi di alcuni professori eminenti presso la Facoltà di Teologia Ortodossa di Arad. Specializzato in Diritto Canonico, il professor dr. Constantin Rus pubblica uno studio dedicato all’ecclesiologia di San Basilio il Grande (cf. pp. 76-89). Il dogmatico, assai noto nel mondo ortodosso, il professor dr. Ioan Tulcan, *scrive sull’unità della fede quale spina dorsale dell’unità della nazione*, identificando «un modo di essere dei rumeni, ossia un ponte di comunicazione e collaborazione tra Oriente e Occidente» (p. 99). Più avanti, il professor dr. Vasile Vlad, del Dipartimento di Teologia Morale, identifica in un ampio studio lo scopo della Chiesa: «la realizzazione della piena unione tra Dio e il creato» (p. 111) attraverso la sua vocazione escatologica, ossia quella di «rivelare al mondo che il Regno di Dio è l’unico punto di riferimento attraverso il quale si può vedere, capire e risolvere veramente i problemi del mondo» (p. 112). Uno studio dedicato alle personalità culturali rumene del periodo tra le due guerre è quello del dr. Adrian Lemeni, professore associato presso la Facoltà di Teologia Ortodossa di Bucarest. I modelli di due grandi maestri e formatori, Nae Ionescu e Mircea Eliade, sono da lui generosamente presentati, soprattutto quest’ultimo, ben noto a livello internazionale, dato il suo contributo alla fondazione di una storia delle religioni. L’appello a grandi personalità, in un momento in cui mancano i modelli per le generazioni più giovani, è pensato per essere «uno slancio per l’autenticità e la vita» (p. 138). A partire dal testo di Galati 3,28, il docente di Studi Biblici del Dipartimento di Teologia di Caransebes, dr. Ioan Mihoc, analizza in un elegante studio le implicazioni dell’insegnamento battesimale per l’unità tra i credenti, dimostrando che con la sua affermazione, “*siete tutti uno*” San Paolo prevede un’unità di tutti i credenti con Dio e con tutti gli uomini, partecipando alla stessa vita unica “*in Cristo*” (p 149).

Successivamente, ci sono due studi dedicati alle più antiche versioni della Sacra Scrittura in lingua rumena, firmati dal docente dr. Remus Onișor (sul *Nuovo Testamento di Balgrad* - Alba Iulia - stampato nel 1648) e il dr. Ioan Bude (sulla *Bibbia di Bucarest* - stampato nel 1688).

Uno studio ampio e ben documentato della posizione della Chiesa Ortodossa sul disprezzo dell'identità nazionale e dell'ethnophilia appartiene al docente dott. Răzvan Perșă della Facoltà di Teologia Ortodossa di Cluj-Napoca, che sottolinea che «l'ethnophilia, nelle sue varie ipostasi, rappresenta una distorsione dello scopo della missione e dell'organizzazione della Chiesa» (p. 202).

Una ricerca sull'implicazione dell'unità della fede nella persona umana è presentata dal Docente Dott. Lucian Zenoviu Bot della Facoltà di Teologia Ortodossa di Craiova, il cui punto di riferimento è San Gregorio Palama e la sua posizione nella disputa riguardante "Filioque" (pp. 207-221). Sull'unità della Chiesa come requisito del Santo e Grande Concilio di Creta, scrive il docente dr. Cosmin Santi della Facoltà di Teologia Ortodossa di Targoviste, insistendo sul fatto che «è necessario lavorare sulla corretta ricettività e comprensione dei documenti e delle decisioni prese nel Sinodo» (p. 229). Citiamo anche gli studi dei professori di istituti teologici di Caransebes, rispettivamente la ricerca del Dr. Vicentiu Românu sull'Ortodossia e l'identità nazionale nel pensiero dogmatico di Padre Justin Popovic (pp. 234-251), lo studio del Dr. Rusalin Isac sulla difesa e conservazione dell'unità della fede attraverso *Il Simbolo Niceo-Constantinopolitano* (pp. 252-264) e quello di dr. Patruș Banăduc, dedicato all'unità della fede nell'ermeneutica del monaco Nicolae Steinhardt, l'autore di un libro tradotto di recente in italiano, "*Diario della felicità*" (pp. 265-276). Interessante è anche l'articolo del dott. Cristian Radulescu sull'unità e l'ecumenismo, nella cui conclusione ci viene dato un brano appartenente al grande teologo ortodosso Dumitru Stăniloae: «La divisione è la lotta di tutti contro tutti per le cose singolari e temporali, o la lotta di ognuno contro molti per prendere quante più cose possibile. Ma per chiunque vive in Cristo, Dio diventa accessibile con l'infinità dell'amore che abbraccia tutti noi, e si sente radicato in Lui e unito agli altri: si sente come a casa sua» (p. 287). Riguardo alle polemiche e alle divergenze tra due grandi teologi ortodossi rumeni, Petru Rezuș e Dumitru Stăniloae ha scritto uno studio interessante, il dr. Stelian-Laurențiu Georgescu (pp. 288-295). Uno studio nel campo del diritto canonico pubblica anche il docente archimandrita dr. Casian Rușeț, che, sulla base di documenti d'archivio, scrive sull'unificazione ecclesiastica all'inizio

del XX secolo nella Chiesa Ortodossa Rumena, contemporaneamente all'unione delle grandi province rumene (pp. 296-314). Nella terza parte del volume si trovano ricerche storiche, firmate da professori di teologia, storici, archeologi, museografi e ricercatori. Di questi 32 articoli, ne citiamo alcuni: lo studio firmato dal Prof. Dr. Nicolae V. Dura e Assoc. Prof. dr. Catalina Mititelu, dedicato al contributo della Chiesa Ortodossa Rumena alla Grande Unione del 1918 (pp. 317-334); lo studio "*Sassoni dalla Transilvania e la Grande Unione del 1918*", firmato dal Prof. Dr. Ioan-Vasile Leb (pp. 362-375); "*Il clero nel Banato Serbo a sostegno della Grande Unione*", autore il docente dr. Daniel Alic (pp. 452-462), et al. Tra gli storici, citiamo anche Archim. Dr. Policarp Chițulescu del Patriarcato Romeno, Prof. Dr. Victor Neumann di Timisoara, Prof. Dr. Nicolae Chifar della Facoltà di Teologia Ortodossa di Sibiu, Prof. dr. Florin Dobrei di Caransebeș, Prof. dr. Gabriel-Viorel Gârdan di Cluj-Napoca, il Prof. Constantin Brătescu, il Prof. dr. Dumitru Jompan e molti altri.

In conclusione, vale la pena ricordare che il presente volume rappresenta anche l'adempimento «di una volontà testamentaria del vescovo Miron Cristea, che, nell'ultimo discorso, come vescovo di Caransebes, quando ha salutato i credenti della diocesi, che aveva guidato pastoralmente per nove anni, ha chiesto loro di conservare un ricordo e un amore piacevoli, come lui stesso aveva avuto prima per la Diocesi di Caransebeș» (p. 14), come sottolineato nella Prefazione dal vescovo dr. Lucian di Caransebeș, iniziatore di questo simposio.

ALIN-VASILE CÂMPEAN

E. ROTUNDO, *La kenosi di Unus de Trinitate. Cristo dal Padre nello Spirito: come è in cielo così in terra. Una proposta di cristologia kenotica*, Cittadella Editrice, Assisi 2017, ISBN 9 788830 815933, € 24,90.

Certamente l'idea di presentare una cristologia in chiave kenotica e trinitaria non costituisce una novità, ma piuttosto rappresenta una esigenza molto profonda e diffusa nel panorama teologico contemporaneo. Anzi, oggi si potrebbe porre la questione se sia lecito parlare di cristologia in una modalità che prescinda dalla dimensione kenotica e trinitaria. In ambito cattolico, come è noto, nella teologia postconciliare sono fiorite opere monumentali come la *Teodrammatica* di Balthasar e numerosi studi approfonditi e innovativi, come quelli di Bordoni, Coda, Hemmerle, Forte,

Greshake, Zak, Ciola, solo per citarne alcuni. In ambito magisteriale, particolarmente feconda è la riflessione cristologica in prospettiva kenotica e trinitaria offerta da Giovanni Paolo II in molti documenti del suo lungo pontificato, dalla *Redemptor Hominis* alla *Salvifici Doloris* e alla *Novo Millennio Ineunte*.

Emmanuele Rotunno, con il saggio *Unus de trinitate*, intende evidentemente collocarsi su questa scia ben consolidata dell'ultimo cinquantennio, sebbene non compaiano riferimenti bibliografici (tranne qualche episodica eccezione) e tentativi di confronto con tali autori. Il saggio infatti è impostato su una ricerca e su un metodo che si sviluppano nel solco delle riflessioni dei Padri e della Scolastica (contributi che vengono accolti, approfonditi e valorizzati), piuttosto che nel solco della contemporaneità. Si affronta in modo apprezzabile per sintesi e chiarezza lo sviluppo del dogma cristologico nei concili ecumenici per poi presentare la teologia del XIX secolo, con un salto abbastanza improvviso dal Costantinopoli III a teologi tedeschi del XIX secolo come Gess e Thomasius. Solo Tommaso, unico rappresentante della teologia del secondo millennio fino al XIX secolo, resta sempre sullo sfondo della concettualizzazione e della tematizzazione dei diversi aspetti della riflessione sviluppata nei vari capitoli. In questo vasto arco temporale probabilmente diversi autori come Bonaventura, oppure mistici come Giovanni della Croce o Teresa d'Avila, solo per citare qualche esempio, avrebbero potuto offrire un valido contributo al tema trattato, per non dire del contributo della mistica contemporanea alla comprensione del mistero pasquale, da Edith Stein ad Adrienne von Speyr.

Mentre la trattazione della parte storica del dogma cristologico e delle questioni di cristologia risulta essere molto equilibrata, nel confronto con i diversi teologi si nota più un atteggiamento apologetico con qualche punta polemica piuttosto che un atteggiamento francamente dialogico. Questo tipo di atteggiamento è particolarmente evidente nei confronti dei teologi della Riforma. Infatti ci sembra una occasione mancata sia dal punto di vista teologico che ecumenico il fatto di non dedicare spazio ai contributi delle altre Chiese cristiane. I riferimenti a Lutero e alla Riforma vengono fatti esclusivamente agli scritti polemici e in base alla letteratura secondaria, cioè a un saggio di Congar e ai testi ivi riportati, mentre viene trascurato l'apporto della *Theologia crucis* al tema della kenosi, apporto tematizzato nei testi fondamentali del Riformatore. Ed è noto a tutti che la riflessione cristologica in chiave kenotica nota come *Theologia crucis*, rappresenta il fiore all'occhiello del pensiero protestante, da Lutero a

Barth, da Bonhoeffer a Moltmann: quella della Riforma non è solo una riflessione sul tema della kenosi, ma un metodo teologico a partire dal mistero pasquale. Il contributo dell'ortodossia al tema cristologico trinitario non trova spazio, tranne che per i riferimenti ai Padri greci e al loro contributo alle definizioni dei primi concili, mentre grande, fecondo e innovativo poteva risultare il contributo offerto dal mondo ortodosso e da autori come Bulgakov e Florenskij. Peccato, ci sarebbero stati diversi spunti di approfondimento e di confronto. Nel contrapporsi alle posizioni degli autori riformati e della teologia liberale, l'Autore afferma che "la Scrittura non è all'origine della fede della Chiesa. Semmai all'origine della Scrittura c'è una fede che si fonda sull'evento storico Gesù", pertanto egli dichiara di voler partire dal "metodo ecclesiale" e in questo senso si concentra sul patrimonio teologico consolidata dalla Tradizione della Chiesa cattolica. Seguendo una tradizione plurisecolare, nella riflessione e nella tematizzazione l'Autore attinge ai Padri e alla Scolastica.

Nella trattazione è evidente l'approccio metodologico che parte dal dato dogmatico e dall'orizzonte concettuale della Scolastica: si sceglie quindi di assumere la visione ontologica della metafisica classica per inquadrare, tematizzare e interpretare le tematiche cristologiche e trinitarie. Infatti il dato biblico viene presentato a sostegno delle argomentazioni sviluppate, ma non come punto di partenza per la riflessione. Probabilmente per ragione di spazio viene trascurato qualsiasi accenno ad una minima tematizzazione esegetica. La tematizzazione delle problematiche antropologiche avviene con categorie ontologiche, mentre alla luce della riflessione contemporanea e delle scienze umane, forse l'approccio alla tematizzazione della persona, dell'esistenza e dell'esperienza avrebbe potuto avvalersi di spunti provenienti dalla filosofia del XX secolo, dal personalismo all'esistenzialismo, dalla fenomenologia alla filosofia dialogica ebraica, che invece sono assenti ed estranei alla trattazione. Anche a livello teologico risulta piuttosto singolare il fatto che trovi spazio la teologia del XIX secolo piuttosto che quella del XX secolo: forse perché si sceglie la pista del confronto critico con la teologia liberale, vengono presentati autori di fine Ottocento come Thomasius e Gess, mentre è quasi del tutto assente, tranne alcuni cenni episodici e marginali, la teologia kenotica del XX secolo. Ma sorprende soprattutto il silenzio riguardo alla riflessione magisteriale di Giovanni Paolo II, che pure è molto significativa per il tema dell'abbandono, della kenosi e della cristologia trinitaria, per cui avrebbe potuto offrire fecondi spunti di approfondimento e nuove chiavi ermeneutiche. Interessante è la

riflessione finale proposta dall'Autore sull'abbandono di Gesù: è apprezzabile lo sforzo di pensare l'abbandono reale nella sua dimensione trinitaria. Anche in questa direzione poteva essere di arricchimento la riflessione di Giovanni Paolo II. In ogni caso l'autore si propone evidentemente di formulare una proposta di cristologia kenotica esprimendo la propria prospettiva nella ricostruzione dei diversi contributi e della trattazione del tema, ed offrendo un'agile sintesi, utile a livello didattico e per il grande pubblico, sul percorso storico teologico del dogma cristologico trinitario, invitando ad ulteriori riflessioni sul tema della kenosi e dell'abbandono.

VIVIANA DE MARCO

P. CODA - R. REPOLE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Commento a più voci al Documento della Commissione teologica internazionale*, EDB, Bologna 2019, pp. 171, ISBN 978-88-10-41240-4, € 16,50.

Il tema della sinodalità appartiene alla realtà costitutiva della Chiesa primitiva ed è rintracciabile in modo evidente sia in numerosi scritti del Nuovo Testamento, *in primis* gli Atti degli Apostoli, sia nella prassi pastorale di numerosi padri della Chiesa. Il fatto che sia stata riscoperta soltanto negli ultimi decenni, a partire dall'ecclesiologia del Vaticano II, non deve ingannare, non deve cioè far pensare ad una "tecnica" più adeguata ai tempi, che avrebbe il compito di spingere la Chiesa da un atteggiamento sostanzialmente monarchico ad uno più collegiale e democratico. Già Giovanni Crisostomo affermava che "la Chiesa ha nome sinodo". Basterebbe questa autorevole citazione per mostrare che si tratta di uno stile spirituale che ha la sua radice in una convinzione teologica profonda, quella per la quale lo Spirito Santo parla al cuore di ogni battezzato e alla comunità nella sua interezza. Papa Francesco ha inteso riprendere questo tema dopo aver a lungo sviluppato quello della missionarietà e della Chiesa "in uscita", i due principali paradigmi di *Evangelii gaudium*. Nel discorso pronunciato il 17 ottobre 2015 in occasione del cinquantesimo dell'istituzione del Sinodo dei vescovi da parte di Paolo VI, Bergoglio ha affermato: "Il cammino della sinodalità è il cammino che Dio si aspetta dalla chiesa del terzo millennio". Si tratta di un'affermazione programmatica e impegnativa, anche perché collocata

all'interno di un percorso di riforma che il Papa ha dichiaratamente e pubblicamente intrapreso. La Commissione Teologica Internazionale, nell'ultimo quadriennio, ha lavorato per approfondire il significato della sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa, come recita il titolo del documento pubblicato nel marzo del 2018. Piero Coda e Roberto Repole si sono incaricati di offrire un commento sintetico e agile al documento della CTI coinvolgendo altri studiosi in base alle relative competenze e discipline.

Lo stesso Coda apre il volume con un testo intitolato "Il cammino della Chiesa del terzo millennio" nel quale offre un'introduzione generale mettendo a fuoco alcuni punti fermi. Il primo è che la sinodalità «correttamente intesa e praticata, esprime e attualizza la natura e la missione più autentiche e profonde della Chiesa di Cristo nella storia» (p. 10). In altre parole, una Chiesa che giunga a prendere le proprie decisioni, fossero anche le più giuste e più adeguate, in modo non sinodale, tradirebbe la propria natura profonda. Uno sguardo alla storia mostra come, tra luci e ombre, la sinodalità sia stata la cartina di tornasole di una corretta ecclesiologia. Il secondo rilievo su cui si sofferma Piero Coda è il fatto che la sinodalità sia il termometro con il quale misurare la maturazione nella coscienza ecclesiale del popolo di Dio. In un certo senso, si può dire che la sinodalità esprima più di altri criteri quanto del Concilio Vaticano II sia stato recepito nella Chiesa di oggi, ossia l'essere soggetto della totalità dei battezzati.

Il secondo testo è curato da Aldo Martin ed è un'analisi sull'utilizzo della Sacra Scrittura nel documento della CTI. L'A. ricostruisce le principali tappe del Nuovo Testamento dalle quali si evince come la Chiesa si sia strutturata riconoscendo se stessa innanzitutto come il corpo di Cristo e riconoscendo al proprio interno il dono di carismi e ministeri.

Cristina Simonelli propone invece un saggio intitolato "Memoriale del futuro. Il ricorso alle fonti come principio dinamico" nel quale prende in considerazione, oltre ad un discorso di metodo in quanto tale, le fasi di passaggio dall'epoca apostolica a quella patristica. Il lavoro della patrologa, al di là di numerosi spunti interessanti per l'approfondimento degli studiosi, mostra con rara efficacia come la sinodalità sia sempre stato un sentiero faticoso, incerto e ricco di contraddizioni. Insomma, una realtà a caro prezzo, che tuttavia i padri non hanno mai inteso negoziare a vantaggio di una strutturazione più comoda e rassicurante.

Riccardo Battocchio propone un interessante studio sullo sviluppo della prassi sinodale nel secondo millennio. Tale sforzo non possiede lo

scopo - dichiara l'A. - semplicemente di prendere atto di come siano andate le cose, di confermare o criticare pratiche attuali in modo talvolta semplicistico e ingenuo, bensì di proporre «un esercizio di lettura teologica della storia. Si ripercorre ciò che è accaduto nel passato riconoscendo la continuità del soggetto-Chiesa nel mutare delle situazioni e il carattere normativo di alcuni tratti dell'identità ecclesiale» (p. 39). Generalmente il secondo millennio è considerato il periodo storico in cui sono avvenuti i maggiori tradimenti delle virtuose prassi primitive, l'epoca in cui la Chiesa si è compenetrata con il potere civile assumendo conseguentemente stili di aggregazione e di governo desunti non più dalla tradizione antica, bensì dal *modus operandi* dell'Impero e degli Stati moderni. Battocchio, al contrario, mostra come tale interpretazione, sebbene non sia completamente infondata, non possa essere assunta come l'unica lettura possibile perché la prassi sinodale ha seguito forme procedurali diverse la cui ricostruzione storica e teologica è complessa e non ammette semplificazioni.

Il quinto contributo è proposto da Roberto Repole ed ha per oggetto il rapporto tra sinodalità e *sensus fidei*. Due questioni tra le altre meritano una sottolineatura. La prima è che la sinodalità nel documento della CTI appare soprattutto nella sua funzione strumentale: è praticata per rendere più efficace l'annuncio. Secondo Repole è poco sviluppato l'aspetto complementare, cioè il fatto che «la sinodalità vissuta e praticata nella Chiesa richiama e rimanda al Dio di cui essa vive e che ne rappresenta la fonte» (p. 56). Da questa questione scaturisce una seconda domanda che può essere espressa nei termini seguenti: che cosa significa porsi in ascolto del *sensus fidei*? In un'epoca in cui la maggior parte dei battezzati è non praticante o addirittura non credente, di chi ci si dovrebbe mettere in ascolto? Chi si dovrebbe consultare? Non avrebbe infatti senso, ovviamente, interpellare nel discernimento della comunità coloro che di quella comunità non solo non fanno parte, ma neppure lo desiderano o ne hanno preso esplicitamente e deliberatamente le distanze. La riflessione di Repole non ha certamente l'intenzione di stendere un velo pessimistico e frenante su una dimensione della Chiesa che invece esige urgenza e speranza. Tuttavia è evidente che ogni tentativo non fondato correttamente dal punto di vista teologico e dal punto di vista pratico è destinato all'insuccesso o, nella migliore delle ipotesi, a rimanere un nobile concetto su cui si è generalmente tutti d'accordo, salvo lasciare la realtà intatta e immutabile.

Sulla stessa linea interviene Alessandro Giraudo, docente di diritto

canonico presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, il quale si sofferma sul concetto di consultività ecclesiale e su come essa sia stata recepita canonicamente nella parrocchia, nel sinodo diocesano, nei concili particolari e nella Chiesa universale. I temi toccati sarebbero numerosi e difficilmente sintetizzabili. Quello che però sembra fondativo rispetto agli altri è il fatto che la consultività ecclesiale sia stata considerata esclusivamente come elemento non vincolante per il parroco, il vescovo o colui che è chiamato a prendere la decisione finale. "Consultivo" è insomma stato inteso come contrario di "deliberativo". A questo proposito, basti pensare che sia il consiglio pastorale parrocchiale che quello diocesano sono organismi non obbligatori e lasciati alla libera valutazione del parroco e del vescovo. Su questo punto occorre una nuova riflessione teologica e una nuova traduzione canonica che mostri la consultività all'interno di una dinamica ecclesiologica molto più vincolante e stringente rispetto ad un approccio semplicemente politico, nel quale il contrasto tra maggioranza e opposizione è fisiologico di una normale dialettica di tipo democratico.

È proprio su questo punto che si sofferma Severino Dianich nel suo contributo intitolato "Dalla teologia della sinodalità alla riforma della normativa canonica". Il celebre ecclesiologo si ricollega al precedente saggio insistendo sul valore della consultazione di tutti nella Chiesa e invitando a non cedere ad una sottovalutazione dei pareri e dei voti espressi nelle diverse assemblee sinodali. Nella Chiesa, sostiene Dianich, il *votum tantum consultivum* «ha un valore più alto rispetto a quello, piuttosto povero, che gli viene attribuito nella *mens* del diritto civile» (p. 75).

La sinodalità possiede un profondo risvolto ecumenico, di cui si occupa Simone Morandini, coinvolge in larga misura i laici e il laicato, come sottolinea Serena Noceti, e richiede un ripensamento ecclesiologico che coinvolga la Chiesa in un nuovo discernimento comunitario. Quest'ultimo tema è sviluppato nel saggio di Alessandro Clemenzia. Se, da un lato, Serena Noceti evidenzia come la storica marginalizzazione del laicato non sia ancora definitivamente tramontata ed anzi veda purtroppo delle recrudescenze teologicamente e culturalmente incomprensibili, Alessandro Clemenzia sposta l'attenzione su un altro tema chiave del pontificato di Papa Francesco, ossia il discernimento, qui inteso tuttavia non tanto nel senso ignaziano del termine, dunque interiore e personale, bensì nella sua dimensione ecclesiale e pubblica. Se la parola "sinodalità" deriva etimologicamente dal greco "camminare insieme" o "camminare con", ciò non può rimanere solo come una dotta premessa ad un discorso

astratto, ma deve tradursi in alcune prassi concrete che la Chiesa nella sua interezza decide di assumere. Papa Francesco, per dirla con le sue stesse parole, ha inteso avviare processi. Non è compito del Santo Padre tuttavia stabilire tempi e modi in cui tali percorsi debbano compiersi. È una responsabilità complessa, affascinante e non delegabile allo stesso tempo a cui i cristiani di oggi sono chiamati. Il volume curato da Coda e Repole dell'itinerario proposto dalla CTI traccia efficacemente alcuni sentieri.

Enrico Brancozzi

P. TRIANNI, *Teologia spirituale*, EDB, Bologna 2019, pp. 287, ISBN 978-88-10-43217-4, € 25,00.

All'interno della collana "Fondamenta-Biblioteca di scienze religiose" dell'EDB diretta da P. Cabri e R. Alessandrini, avviata nel 2015, il volume dedicato alla Teologia Spirituale è stato assegnato al professor Paolo Trianni, docente alla Pontificia Università Urbaniana, alla Pontificia Università Gregoriana e al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo. Nell'introduzione al volume, scritta dallo stesso A., si esplicita tra gli obiettivi perseguiti «quello di operare una sintesi tra i vari manuali di teologia spirituale del passato» (p. 8) pur mantenendo l'attenzione al personalismo e ad alcuni autori contemporanei. Il manuale si sviluppa in dieci capitoli cercando di presentare in maniera organizzata tutti i principali luoghi tematici della teologia spirituale. Si parte dalla premessa che la teologia spirituale è una disciplina «inopportuna sottovalutata» (p. 7) a discapito delle più "importanti" teologie quali la dogmatica, la morale o la fondamentale. In realtà essa è autentica teologia e oggi più che mai, abbracciando l'orizzonte dell'esperienza religiosa e della mistica, costituisce un terreno fecondo e stimolante per la riflessione teologica e per il dialogo con il mondo e le varie filosofie di pensiero.

Nel primo capitolo si presenta la "natura, la storia e il metodo della disciplina" e l'A. attinge alla tradizione più consolidata di questa materia citando autori come G. Moioli, J. Aumann e C. A. Bernard. Nel secondo capitolo si pongono le basi antropologiche della spiritualità cristiana muovendo i passi dalla visione personalistica per poi recuperare anche le altre prospettive, in particolare quella di H. de Lubac, di K. Rahner e di H. U. von Balthasar; si propone anche un lessico di antropologia spirituale e il chiarimento di alcuni termini basici della disciplina.

I tre capitoli successivi (Capitoli 3-4-5) sono dedicati alla spiritualità degli stati di vita trattati nel seguente ordine: vita consacrata, laicato e sacerdozio. Sono capitoli sintetici che offrono comunque gli elementi fondamentali della trattazione proponendo una riflessione contemporanea e aggiornata dei tre stati di vita.

Dal capitolo 6 al capitolo 9 la trattazione si sposta sui temi classici della teologia spirituale quali “l’ascesi” (cap. 6), “la preghiera” (cap. 7), “le vie e i gradi” (cap. 8) e “la mistica” (cap. 9): anche in questo caso si privilegia una esposizione sintetica, il più possibile chiara e accessibile, permettendo al lettore di comprendere i termini della questione e i riferimenti teologici legati ad essa.

L’ultimo capitolo è quello più “originale” e tratta della “spiritualità delle realtà terrestri”. Con questo titolo non è immediatamente comprensibile quello di cui si vuole parlare; solo andando ai paragrafi si possono intuire le piste affrontate. Si parla di “spiritualità delle relazioni: vita coniugale, ecumenismo, nonviolenza” (cap. 10 par. 1); di “spiritualità del confronto: interreligiosità, culture, missione” (par. 2) e infine di “spiritualità dell’attività umana: lavoro, politica, ecologia” (par. 3). Ad una prima lettura sono certamente titoli evocativi e temi attuali, ma il capitolo nella sua struttura complessiva manca forse di organicità e di metodo proponendo delle piste di lavoro poco sviluppate e dando molto spazio a citazioni magisteriali piuttosto che ad una rielaborazione dell’A.

Andando verso un giudizio complessivo del manuale possiamo dire che esso ha il pregio di essere sintetico e ben strutturato, recuperando gli elementi classici della trattazione della teologia spirituale e sapendo attingere con sapienza ai vari manuali storici che hanno fatto la scuola della disciplina. Insieme a questo troviamo una bibliografia aggiornata che risulta assai utile per lo studio della materia nei corsi istituzionali, con indicazioni in nota di diversi volumi facilmente reperibili e quasi tutti in lingua italiana. Nella parte invece dove l’A. ha tentato un percorso più originale e innovativo, pur riconoscendo la validità del tentativo, si deve anche ammettere una fragilità della trattazione e dei contenuti esposti. È auspicabile che l’A. torni a trattare di questi temi “innovativi” in un volume a parte dove riprendere meglio le prospettive e le piste suggerite sinteticamente in questa opera.

DAVIDE BARAZZONI



INDICE

Editoriale	Pag. 5
Editorial	» 7

SEZIONE “SACRAMENTARIA” ARTICOLI

SACRAMENTI COME SORGENTE DI GRAZIA, SPIRITUALITÀ E SANTITÀ	
L. Masi	» 11
1. Sacramenti... ma non solo sacramenti	» 11
2. Una riflessione sacramentale ai tempi del coronavirus	» 17
3. Eucaristia... ma non solo Eucaristia	» 22
4. La dinamica spirituale nella vita sacramentale	» 25
Abstract	» 34
Parole chiave	» 34
Keywords	» 34
LA CARITÀ, “SACRAMENTO FUORI DAL TEMPIO”	
F. Focosi	» 35
1. Il dono dello Spirito fuori da riti specifici: due casi biblici	» 35
2. Il “giudizio universale”: Matteo 25,31-46	» 38
3. La “lavanda dei piedi”	» 41
4. Due termini ricapitolatori: «dare - δίδωμι» e «fare - ποιέω	» 45
5. Bisogna avere a che fare con il corpo	» 47
6. La lavanda dei piedi: “esempio” o “segno”?	» 50
7. Può essere “ripetuta” la carità?	» 53
8. Ulteriori riflessioni che urgono nel tempo attuale di pandemia	» 56
9. La carità, “sacramento, fuori dal tempio”	» 60
Abstract	» 61
Parole chiave	» 62
Keywords	» 62

L'INIZIAZIONE CRISTIANA: DINAMICA GENERATIVA DELLA COMUNITÀ ECCLESIALE	
D. Barazzoni	Pag. 63
1. Una comunità vivace e generativa	» 64
2. L'eccezione che diventa regola	» 67
3. Una formazione empatica/simpatia	» 71
4. Un cammino di <i>prossimità</i> che genera, guarisce e lascia liberi	» 75
Conclusione	» 78
Abstract	» 79
Parole chiave	» 81
Keywords	» 81
KERYGMA E CARISMI PER L'EVANGELIZZAZIONE	
L. Pelonara	» 83
1. La fine di un'epoca	» 83
2. Il sorgere del rinnovamento carismatico cattolico	» 86
3. Il rinnovamento carismatico: una <i>chances</i> per l'evangelizzazione	» 91
4. La perenne novità del <i>kerygma</i>	» 97
5. La prova convincente del <i>kerygma</i>	» 105
6. Conclusioni	» 110
7. Epilogo	» 112
Abstract	» 116
Parole chiave	» 117
Keywords	» 117
SEZIONE "SCIENZE RELIGIOSE" ARTICOLI	
DALLA SECULARIZZAZIONE AL POSTMODERNO. LE SFIDE ATTUALI ALLA FEDE	
L. Gianfelici	» 121
1. "I maestri del sospetto". Profeti dell'epoca attuale	» 122

2. "Etsi Deus non daretur". Incipit moderno	Pag.	125
3. La teoria della secolarizzazione e i suoi limiti	»	129
4. La fede come opzione: secolarizzazione e pluralismo	»	132
5. Postmoderno, post-verità, post-secolarità	»	138
6. Varchi verso la trascendenza	»	142
Appendice. Breve supplemento di riflessione... a partire dal tempo presente	»	146
Abstract	»	150
Parole chiave	»	150
Keywords	»	150

QUALE "TESSITURA" PER LA CHIESA?

UN COLLOQUIO DI ECCLESIOLOGIA CATTOLICA
CON IL PENSIERO DI ÉTIENNE WENGER

J. Mikulášek	»	151
--------------	---	-----

1. Alcuni strumenti epistemologici rilevanti per indagare l'organizzazione sociale degli uomini	»	154
2. Per una nuova comprensione del sacerdozio comune dei fedeli	»	158
a) <i>La Chiesa di carismi</i>	»	160
b) <i>Il sensus fidei</i>	»	161
3. Il ministero ordinato	»	163
a) <i>Il ministero ordinato sulla strada dal sacerdos...</i>	»	163
b) <i>... al leader di una comunità ecclesiale</i>	»	165
4. <i>Episkopos</i> di una Chiesa particolare	»	170
5. La Chiesa come un <i>sistema complesso</i>	»	175
Conclusioni	»	180
Abstract	»	181
Parole chiave	»	182
Keywords	»	182

DIONISO A CANA: UN OSPITE INDESIDERATO?

D. Nasini	»	183
-----------	---	-----

1. Il culto di Dionisio	»	183
2. Dionisio come Toro	»	189
3. Teofagia dionisiaca	»	190

4. Dioniso e Gesù giovanneo a confronto	Pag.	193
5. Escatologia	»	194
6. Bilancio di un confronto	»	196
Abstract	»	199
Parole chiave	»	200
Keywords	»	200

SEZIONE “EVENTI”

L’INIZIAZIONE SACRAMENTALE OGGI: GENERAZIONE DI UNA CULTURA DELLA FEDE NELL’ETÀ SECOLARE		
J. Granados	»	203
1. Riti sacramentali nell’età secolare	»	204
2. L’iniziazione sacramentale come iniziazione ad un corpo relazionale	»	208
3. Iniziare la cultura sacramentale	»	215
a) <i>Famiglia e iniziazione della cultura</i>	»	217
b) <i>“Iniziare” la scuola</i>	»	218
c) <i>Iniziare minoranze creative nella cultura postmoderna</i>	»	218
Abstract	»	222
Parole chiave	»	223
Keywords	»	223

SEZIONE “RECENSIONI”

Recensioni area liturgico sacramentaria	»	227
Recensioni area teologica, religiosa e multidisciplinare	»	245